المنظمة العربية للترجمة

مارتن هايدغر

السؤال عن الشيء

حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت

ترجمة

د. إسماعيل المصدق

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

السؤال عن الشيء

حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت

المنظمة العربية للترجمة

مارتن هايدغر

السؤال عن الشيء

حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت

ترجمة

إسماعيل المصدق

مراجعة

موسى وهبة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هايدغر، مارتن
السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت/ مارتن هايدغر؛ ترجمة إسماعيل المصدق؛ مراجعة موسى وهبة.
304 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-571-7
1. المنطق. 2. الميتافيزيقا. أ. العنوان. ب. المصدق، إسماعيل (مترجم). ج. وهبة، موسى (مراجع). د. السلسلة.
111.1

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Heidegger, Martin
Die Frage Nach Dem Ding:
Zu Kants Lehre Von Den Transzendentalen Grundsätzen



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2012

المحتويات

مقدمة المترجم

عرف مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889 - 1976) منذ بداية طريقه الفلسفي كيف يزاوج بين معالجة القضايا الفلسفية التي تشغله وبين البحث في تاريخ الفلسفة. لا يتعلق الأمر هنا عند هايدغر بتوَجُّهين منفصلين للبحث الفلسفي، بل بتوجه واحد يحتوي على شقين. هكذا كان أحياناً يدخل خلال طرحه ومعالجته لأسئلته الفلسفية في حوار مع فلاسفة آخرين؛ كما كان في أحيان أخرى يصوغ أسئلته الفلسفية ويبسط أطروحاته من خلال حواره مع فلاسفة ينتمون إلى حقب مختلفة من تاريخ الفلسفة. الحوار مع التقليد الفلسفي ليس في نظر هايدغر مجرد ملحق للبحث الفلسفي، بل هو الطريق الحق الذي يجب فيه أن يواجه التفلسفُ الحاضرَ ذاته. البحث في ماضي الفلسفة لا يتم من أجل هذا الماضي، بل من أجل الحاضر.

هذا التصور الذي وجه هايدغر منذ بداياته الأولى سيتخذ صورة واضحة في مؤلفه الأساسي **الكون والزمان** (*Sein und Zeit*) الذي نشره سنة 1927 واكتسب بفضله شهرة واسعة. في هذا المؤلف أخذ هايدغر على عاتقه إعادة طرح سؤال الكون (Sein) الذي طواه النسيان. معالجة هذا السؤال تتفرع بحسب مقدمة المؤلِّف إلى مهمتين

مترابطتين يوازيهما تقسيم المؤلف إلى قسمين رئيسيين. القسم الأول ينبغي أن يعمل على بلوغ الأفق الذي يتم انطلاقاً منه فهم الكون، أما القسم الثاني فيخصص لتفكيك (Destruktion) الأنطولوجيا التقليدية.

من المعروف أن هايدغر لم ينشر سنة 1927 إلا المقطعين الأولين من القسم الأول، أما المقطع الثالث من القسم الأول والقسم الثاني بأكمله فلم ينشرهما، لذلك اعتبر أن الجزء المنشور من هذا المؤلف يمثل نصفه الأول فقط، وبقيت الطبعات الأولى من هذا المؤلف تحمل عبارة النصف الأول إلى أن قرر هايدغر حذفها ابتداءً من الطبعة السابعة سنة 1953. لكن عدم صدور القسم الثاني الذي كان من المفروض أن يتضمن تفكيك الأنطولوجيا التقليدية لا يعني أن هايدغر قد تخلّى عن هذه المهمة. فهايدغر لم يتوقف طوال مساره الفكري عن الاهتمام بالمفكرين الأساسيين للفلسفة الغربية، من المفكرين الأوائل السابقين لسقراط إلى مفكرين معاصرين له. فما هي المكانة التي يحتلها كنت في حوار هايدغر مع الفلسفة الغربية؟

إذا ألقينا نظرة على محاضرات هايدغر الأولى في جامعة فرايبورغ حيث اشتغل من سنة 1918 إلى 1923 أستاذاً مساعداً لهوسرل، والتي نشرت في إطار مجموعة مؤلفاته الكاملة من المجلد 56/ 57 إلى المجلد 63، فإننا لا نجد أثراً لأي حوار مع كنت، بل لا نجد حتى فقرات دالة مخصصة لكنت. إن اهتمامه كان آنذاك منصباً على مفكرين مثل أرسطو، القديس بولس، ديلتاي (Dilthey)، هوسرل (Husserl)، ناتورب (Natorp). لكن هايدغر سيبدي اهتماماً متزايداً بكنت خلال الفترة التي قضاها كأستاذ في جامعة ماربورغ (Marburg). تمتد هذه الفترة من سنة 1923 إلى 1928. كانت ماربورغ آنذاك أكبر معاقل الكنتية الجديدة في ألمانيا، وذلك بفضل

التأثير الكبير الذي خلّفه خاصةً مفكران من أكبر مفكري هذا الاتجاه، هما هرمان كوهن[1] (Hermann Cohen) الذي درّس في ماربورغ مدة طويلة امتدت من سنة 1875 إلى 1912، ثم بول ناتورب[2] (Paul Natorp) الذي شغل منصب الأستاذية هناك من سنة 1885 إلى 1924 والذي كان وراء حصول هايدغر على منصب الأستاذية في ماربورغ.

يبدو أن المحاضرة الأولى لهايدغر التي احتل فيها كنت مكانة مهمة هي محاضرة دورة الشتاء 1925/ 26 التي نشرت تحت عنوان **المنطق. السؤال عن الحقيقة** (المجلد 21 من مجموعة المؤلفات الكاملة). يتضح عند متابعة هذه المحاضرة أن هايدغر انتقل على نحو مفاجئ إلى بسط أفكار كنت، خارجاً بذلك عن مخطط المحاضرة كما فصله في § 5 منها، وظل يتابع أفكار كنت التي لها علاقة بتصوره للزمان إلى نهاية الدورة. وفي محاضرة دورة الصيف 1927 المنشورة تحت عنوان **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** (المجلد 24) سيخصص منذ بداية المحاضرة حيزاً مهماً لعرض وتأويل أطروحة كنت حول الكون (Sein). هذا الاهتمام بكنت سيتوّج بتخصيص محاضرة دورة الشتاء 1927/ 28 بكاملها لكنت. ستنشر هذه المحاضرة تحت عنوان **تأويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض لكنت** (المجلد 25).

في سنة 1928 يغادر هايدغر جامعة ماربورغ عائداً إلى فرايبورغ

---

(1) هرمان كوهن (1842-1918)، فيلسوف ألماني من مؤسسي مدرسة ماربورغ (الكنتية الجديدة)، من أهم مؤلفاته: *Logik der reinen Erkenntnis* و*Kants Theorie der Erfahrung*.

(2) بول ناتورب (1854-1924)، فيلسوف ألماني من مؤسسي مدرسة ماربورغ (الكنتية الجديدة)، يعتبر كتابه *Philosophie: ihr Problem und ihre Probleme* أهم مدخل إلى الكنتية الجديدة. اشتهر أيضاً بتأويله لأفلاطون الذي عبر عنه في مؤلفه *Platons Ideenlehre*.

حيث سيشغل فيها منصب الأستاذية خلفاً لأستاذه هوسرل باقتراح من هذا الأخير. لكن حوار هايدغر مع كنت لم يتوقف بمغادرة ماربورغ، بل سيرافقه طوال مساره الفكري وسيظل يعتبر دائماً كَنْت من الأوجه الحاسمة لتاريخ الفلسفة الغربية. فبعد كتابه **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** الذي أصدره سنة 1929 (نشر بعد ذلك في إطار مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد 4) سيخصص في محاضرة دورة الصيف 1930 التي نشرت تحت عنوان **في ماهية الحرية البشرية .مدخل إلى الفلسفة** (المجلد 31) الجزء الأكبر لكنت. وفي دورة الشتاء 1935/36 سيخصص هايدغر محاضرته التي نشرها سنة 1962 تحت عنوان **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت** (نشرت بعد ذلك في إطار مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد 41) لتأويل **قسم نقد العقل المحض** المخصص لنسق مبادئ الفهم المحض. وفي سنة 1961 ألقى محاضرة نشرها تحت عنوان **نظرية كنت حول الكون** في البداية في طبعة منفردة ثم بعد ذلك في إطار **علامات الطريق** (*Wegmarken*) الذي يضم نصوصاً من فترات مختلفة (نشر هذا الكتاب بعد ذلك ضمن مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد 9). فضلاً عن ذلك فإن كثيراً من كتابات هايدغر ومحاضراته تعرضت وإن بشكل أقل تفصيلاً إلى كنت، مثلاً كتابه عن نيتشه، بخاصة فصل العدمية الأوروبية (نيتشه II Nietzsche)، **تخطي الميتافيزيقيا** (*Überwindung der Metaphysik*) نشر ضمن **محاضرات ومقالات** (*Vorträge und Aufsätze*)، **مبدأ الأساس** (*Der Satz vom Grund*) وغيرها.

من خلال متابعة كتابات هايدغر حول كنت نلاحظ أن فهم هايدغر لكنت عرف تغيراً واضحاً خلال الثلاثينيات من القرن الماضي، هذا التغير يرتبط بالتحول الذي عرفه تفكيره بعد ما يسمى

بالانعطاف (*die Kehre*). يمكن الوقوف على هذا التغير عند المقارنة بين الأطروحات التي عرضها هايدغر في كتابه **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** (1929) وتلك التي بسطها في كتابه **السؤال عن الشيء** الذي يعود إلى محاضرة دورة الشتاء 1935/ 36 والذي يعبر عن التصور الذي استقر عليه هايدغر بعد ذلك.

يندرج كتاب هايدغر **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** في الأفق الذي فتحه كتاب **الكون والزمان**. ولهذا لا يمكن فهمه إلا باستحضار بعض الخطوات الرئيسية لكتاب **الكون والزمان**. في هذا الكتاب يعمل هايدغر على أن يوقظ من جديد سؤال الكون الذي ظل منسياً في الأنطولوجيا التقليدية. فهذه الأخيرة تنطلق ضمنياً من تعيين للكون كحضور دائم من دون أن تطرح بشكل صريح السؤال عن معنى الكون، بل ومن دون أن تشعر حتى بالحاجة إلى طرحه. لكن معالجة السؤال عن معنى الكون تتفرع، كما أشرنا سابقاً، إلى مهمتين يخصص هايدغر لكل منهما قسماً من الكتاب.

القسم الأول يحمل عنوان تأويل الكينونة بالنظر إلى الزمانية وتوضيح الزمان بصفته الأفق الترنسندنتالي للسؤال عن الكون، وينبغي أن يعمل على توضيح الأفق الذي يتم انطلاقاً منه فهم الكون. نظراً لأن الإنسان الذي يحدده هايدغر أنطولوجياً بصفته كينونة (Dasein) هو الكائن الذي له علاقة متميزة بالكون من حيث إنه الكائن الذي يتعلق الأمر في كونه بهذا الكون، أي من حيث إنه يفهم ويتعامل، صراحةً أو ضمناً، مع كونه وكون الكائنات الأخرى، فإن معالجة سؤال الكون تتطلب أولاً تأويلاً للكينونة باعتبارها الكائن الذي يحدث في وجوده (Existenz) فهم الكون. في المقطع الأول من هذا القسم الأول: التحليل التمهيدي للكينونة، يعمل هايدغر على كشف أهم البنيات التي تميز كون الكينونة بهدف الوصول إلى

نمط كونها الذي يحدده بوصفه هماً (Sorge). في المقطع الثاني الكينونة والزمانية يعمل هايدغر على تعميق تحليله للكينونة ونمط كونها، أي الهمّ، وينتهي إلى تأويل هذا الأخير كزمانية (Zeitlichkeit). أما المقطع الثالث الذي كان من المفروض أن يحمل عنوان **الزمان والكون** فكان عليه أن يبرز الزمان بصفته الأفق الذي يتم انطلاقاً منه فهم الكون وأن يكشف الطابع الزمني لكيفيات الكون المعروفة في الأنطولوجيا التقليدية.

كان من المفروض أن يبسط القسم الثاني من **الكون والزمان** برنامج هايدغر لتفكيك الأنطولوجيا التقليدية. هذا التفكيك يتوقف على تملك مفهوم واضح عن الكون وعن العلاقة الصميمية بين الكون والزمان. وكان من المفروض أن يتم في ثلاث خطوات، تتوقف الخطوة الأولى عند كنت، أما الثانية فتعود إلى ديكارت وعلاقته بأنطولوجيا العصر الوسيط، والخطوة الثالثة إلى بحث أرسطو عن الزمان في علاقته بالأنطولوجيا القديمة.

انطلاقاً من هذا السياق يمكن فهم أطروحات هايدغر الأساسية في كتاب **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا**، بل يمكن أكثر من ذلك اعتبار هذا الكتاب بمثابة إنجاز للخطوة الأولى من برنامج تفكيك الأنطولوجيا التقليدية التي أعلنت عنها مقدمة **الكون والزمان**. إن توجه هذا الكتاب يعيِّن بكيفية صارمة قراءة هايدغر لـ **نقد العقل المحض** في كتاب **كَنْت ومشكلة الميتافيزيقيا**.

قلنا سابقاً إن احتكاك هايدغر بالكنتية الجديدة خلال سنوات تدريسه بجامعة ماربورغ كان ضمن العوامل التي أثارت اهتمامه بكنت، لكن هذا لا يعني بأي حال أنه كان يتبنى تأويل الكنتية الجديدة لكنت ولمؤلَّفه **نقد العقل المحض**، بل إنه على العكس من ذلك تماماً كان يفهم كنت ويؤوله من زاوية تختلف جذرياً عن الكنتية

الجديدة؛ بل يمكن أن نقول أكثر من ذلك إن أقدامه على تأويل كنت كان حافزه هو الولوج إلى ميدان يمكن أن يتضح فيه الفرق بين فلسفته التي كانت آنذاك في طور التكوين وفلسفة الكنتية الجديدة وأن تُختبر فيه فلسفته بمقارنتها مع فلسفة الكنتية الجديدة.

هذا التعارض بين تأويل هايدغر وتأويل الكنتية الجديدة سيتخذ شكلاً بارزاً في المناظرة التي عقدت في شتاء 1929 بدافوس (Davos)، وعُرفت بمناظرة دافوس (Davoser Disputation)، بين هايدغر وإرنست كاسيرر[3] (Ernst Cassirer) الذي يعتبر من أهم أقطاب الكنتية الجديدة. انعقدت هذه المناظرة بين الفيلسوفين بعد أن قدم كلاً منهما محاضرات عن كنت. كان منطلق هذه المناظرة هو تأويل **نقد العقل المحض** لكنت، إلا أنها ساهمت في إبراز الاختلافات بين المواقع، ليس فقط بصدد قضايا تتعلق بفهم **نقد العقل المحض** مثل دور المخيلة وعلاقة العيان بالتفكير، بل أيضاً بصدد قضايا فلسفية مختلفة، مثل العلاقة بين العلم والفلسفة، تناهي الإنسان، ثم بصدد أسلوب التفلسف ذاته. ابتداءً من الطبعة الرابعة من كتاب **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** سنة 1973 ألحق هايدغر بالكتاب تقريراً عن المناظرة حرره كل من أوتو فريدريتش بولْنوف (Otto Friedrich Bollnow) ويواكيم ريتّر (Joachim Ritter).

تعتبر الكنتية الجديدة أن **نقد العقل المحض** هو نظرية للمعرفة العلمية، أو نظرية للتجربة أو للعلوم الوضعية. فكنت قام في هذا المؤلف، بحسب الكنتية الجديدة، بتأسيس علم الطبيعة وبلورة

---

(3) إرنست كاسيرر (1872-1945) فيلسوف ألماني ينتمي للكنتية الجديدة، اشتهر على الخصوص بكتابه *Philosophie der symbolischen Formen* (مؤلف من 3 أجزاء) الذي حاول فيه تقديم فلسفة للثقافة من منظور كنتي.

مفهوم نقدي عن الطبيعة. والمطروح الآن على الفلسفة بحسب الكنتية الجديدة هو توسيع النقد الكنتي ليشمل العلوم التي كانت تسمى علوم الثقافة أو الروح، وذلك عن طريق بلورة مفهوم نقدي موازٍ يتعلق بمجال الكائن الذي يقابل مجال الطبيعة، وهو المجال الذي كان يطلق عليه مجال الروح أو الثقافة أو التاريخ.

إذا كان هايدغر يعتقد أن السؤال الجدير بأن يطرح هو سؤال الكون، فإنه لن يقبل بالطبع النظر إلى **نقد العقل المحض** كمجرد تأسيس لعلم الطبيعة الحديث أو بوصفه نظريةً للمعرفة. إن المشكل الذي يهيمن على الفلسفة الغربية بأكملها يتعلق بالكائن، لهذا فإن **نقد العقل المحض** لا يمكن أن يكون نظريةً للمعرفة، بل يجب النظر إليه من زاوية السؤال عن الكائن.

تأويل الكنتية الجديدة **لنقد العقل المحض** ناشئ، بحسب هايدغر، عن الارتباك الذي وقعت فيه الفلسفة بعد أن اقتسمت علوم الطبيعة وعلوم الروح مجالات الكائن المختلفة. إن السؤال الذي أصبح يطرح على الفلسفة في هذه الوضعية هو: ما الذي يبقى، إذاً، للفلسفة؟ يشترك عدد من الاتجاهات في القول أنه لم يبق للفلسفة إلا معرفة العلم، أما معرفة الكائن فلم تبق من شأنها. انطلاقاً من هذا التصور تم الرجوع إلى كنت الذيْ اعتُبرت فلسفته في **نقد العقل المحض** نظريةً للمعرفة الرياضية الفيزيائية.

بخلاف ذلك يرى هايدغر أن نظرية العلم غير أساسية في **نقد العقل المحض.** لم يكن هدف كنت بالدرجة الأولى، بحسب هايدغر، أن يقدم نظريةً لعلم الطبيعة، ولا أن يصوغ مفهوماً نقدياً عن الطبيعة. **نقد العقل المحض** ليس نظريةً حول الطبيعة كموضوع لعلم الطبيعة، بل حول الكائن عموماً، إنه يطرح إذاً مشكلة الميتافيزيقيا، ذلك أنه فقط بعد بسط مشكلة الميتافيزيقيا يمكن

التساؤل عن الطبيعة والتاريخ كمجالين للكائن وعن العلوم التي تهتم بهما. **نقد العقل المحض** هو تأسيس صريح للميتافيزيقيا. لتوضيح هذا الادعاء يستحضر هايدغر مفهوم الميتافيزيقيا كما كان حاضراً أمام نظر كنت، بخاصة في التقليد الفلسفي المدرسي للقرن الثامن عشر الذي صاغه كريستيان فُولف[4] (Christian Wolff) وألكسندر بومغارتن[5] (Alexander Baumgarten).

كان المفهوم المدرسي للميتافيزيقيا يقسمها إلى ميتافيزيقيا خاصة وميتافيزيقيا عامة. الميتافيزيقيا الخاصة تهتم بمجالات الكائن التي تتخطى التجربة الحسية: الله، كلية العالم، نفس الإنسان؛ وعلى ضوء ذلك كانت تقسَّم إلى ثلاثة فروع: التيولوجيا العقلية، الكوسمولوجيا العقلية والبسيكولوجيا العقلية. أما الميتافيزيقيا العامة فكانت تسعى إلى إنشاء نظرية عن الكائن عموماً، أي نظرية تقوم ببلورة التعيينات العامة التي تميز كل كائن من حيث هو كائن. في القرن الثامن عشر اتخذت الميتافيزيقيا العامة اسم الأنطولوجيا.

كنت كان يهدف، بحسب تأويل هايدغر، إلى تأسيس الميتافيزيقيا، وبالضبط الميتافيزيقيا الخاصة، لأنها هي الغاية الأخيرة للميتافيزيقيا. الميتافيزيقيا الخاصة تريد أن تنشئ معرفة بمجالات معينة من الكائن (الله، كلية العالم، نفس الإنسان)، إنها تسعى بتعبير

(4) كريستيان فُولف (1679-1754) رياضي وفيلسوف ألماني، كان متأثراً بالفيلسوف لايبنتز وأثر بدوره تأثيراً شديداً في مسار الفلسفة الألمانية من خلال كتبه التي حاولت أن تصوغ الفلسفة العقلانية صياغةً مدرسيةً التي كان يُعتمد عليها آنذاك في تدريس الفلسفة بالجامعات.

(5) ألكسندر بوْمْغارتن (1714-1762) فيلسوف ألماني، مؤسس الإستتيقا (Aesthetica) (الجماليات) كعلم مستقل. من أهم مؤلفاته: *Aesthetica* و*Metaphysics*. حاول في هذا الكتاب الأخير تقديم مجموع الميتافيزيقا كما كانت معروفةً في عصره بكيفيةٍ نسقية.

هايدغر إلى إنشاء معرفة أنطيقية، أي متعلقة بالكائن. السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا الخاصة هو سؤال عن إمكان المعرفة الأنطيقية، وهذا يعني أن السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا الخاصة يجب أن يرجع إلى السؤال عن الإمكان الداخلي للمعرفة الأنطيقية، أي لتجلي الكائن من حيث هو كذلك. السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا الخاصة يعود عبر السؤال عن إمكان المعرفة الأنطيقية إلى السؤال عما يجعل هذه الأخيرة ممكنة، أي بحسب ما تم تفصيله في **الكون والزمان**، إلى السؤال عن فهم الكون، أو عن المعرفة الأنطولوجية بالمعنى الواسع للكلمة. إن معرفة أي كائن لا يمكن أن تتحقق، بحسب تحليلات **الكون والزمان**، إلا بشرط أن نتوفر قبل ذلك، صراحةً أو ضمناً، على معرفة بكون الكائن الذي نريد معرفته، بتعيُّناته الأنطولوجية. والحال أن السؤال عن الإمكان الداخلي للأنطولوجيا هو، بحسب ما قيل، السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا العامة. وهكذا فإن محاولة تأسيس الميتافيزيقيا الخاصة تجد نفسها مضطرةً إلى طرح السؤال عن ماهية الميتافيزيقيا العامة. المعرفة الأنطولوجية التي كان يستهدفها كنت في **نقد العقل المحض** لا تروم تأسيس العلوم الوضعية، بل الميتافيزيقيا الخاصة.

لا يعتقد هايدغر أنه بهذه الملاحظات يقحم على كنت أفكاراً غريبة عنه. فالتمييز بين المعرفة الأنطيقية بالكائن والمعرفة الأنطولوجية بكون الكائن، توازي بحسب هايدغر تمييز كنت بين معرفتنا بالموضوعات من جهة، ومعرفتنا بالشروط القبلية التي تجعل معرفة الموضوعات ممكنة من جهة أخرى، وهي المعرفة التي ينعتها كنت بالمعرفة الترنسندنتالية، أي معرفة التأليف القبلي الذي يجعل معرفتنا بالموضوعات ممكنة.

الأنطولوجيا والمعرفة الأنطولوجية يتخطيان، بصفتهما معرفةً

بكون الكائن، ما يمكن أن تقدمه التجربة، إن التجربة لا يمكن أن تقدم لنا إلا ما هو جزئي وخاص؛ أما المعرفة الأنطولوجية ففيها يتخطى العقل التجربة باتجاه كون الكائن بحيث يمكن أن تهتدي التجربة بهذا الأخير كموضوع ممكن. التخطي أو التعالي هو تعلق مسبق بالكائن، تأليف يشكل الأفق الذي يمكن داخله تجربة الكائن في تأليف تجريبي. المعرفة الأنطولوجية هي تأليف قبلي. وتالياً، فإن تأسيس الميتافيزيقيا هو وضعُ مشروعِ الإمكان الداخلي للتأليف القبلي.

يصوغ كنت السؤال عن إمكان المعرفة الأنطولوجيّة كسؤال عن إمكان الأحكام التأليفية القبلية. هذه الصيغة تفسر لماذا كان تأسيس الميتافيزيقيا نقداً للعقل المحض. المعرفة الأنطولوجيّة تعبر عن ذاتها، مثلها في ذلك مثل كل معرفة بحسب التقليد الفلسفي، في أحكام. المعرفة الأنطولوجيّة تتعلق بالكائن من حيث نمط كونه، لهذا فأحكامها يجب أن تكون تأليفية، لأنها تخبرنا عن الكائن. لكن هذه الأحكام لا يمكن أن تستقى من تجربة الكائن، لأن كل تجربة للكائن تتوقف عليها وتقوم على أساسها. إنها إذاً أحكام قبلية. المعرفة الأنطولوجيّة يجب أن تكون إذاً بحسب كنت حكماً على أساس مبادئ قدرتنا على أن نعرف قبلياً بحسب مبادئ تسمى العقل المحض. إيضاح إمكان المعرفة الأنطولوجيّة يصبح إذاً كشفاً عن ماهية العقل المحض. كشف ماهية العقل المحض هو في الوقت عينه حصره في إمكاناته الجوهرية. لهذا فإن تأسيس الميتافيزيقيا كإيضاح لماهية الأنطولوجيا يجب أن يتخذ شكل نقد للعقل المحض.

لحل مشكلة إمكان الأحكام التأليفية القبلية يعمل كنت على البحث عن وحدة التفكير والعيان باعتبارهما المكونين الأساسيين للمعرفة البشرية. فكنت يقول في مقدمة **نقد العقل المحض**: إن هناك جذعين للمعرفة البشرية ربما ينبعان من جذر مشترك، لكن مجهول

بالنسبة لنا، هما العيان والفهم، بفضل الأول تعطى إلينا الموضوعات، وبفضل الثاني يتم تفكيرها. (**نقد العقل المحض** A 16, B 30)[6]. يزعم هايدغر أن هذا الجذر المشترك الذي ينبع عنه العيان والتفكير معاً هو المخيلة. لهذا يعطي هايدغر في كتاب **كَنْت ومشكلة الميتافيزيقيا** أهمية حاسمة لتحليل كنت للمخيلة الترنسندنتالية ولنظرية التخطيطية (die Schematismuslehre). لكنه يأخذ على كنت أنه لم يتمكن من القيام بالخطوة الحاسمة لتفكير المخيلة الترنسندنتالية كزمان أصلي. كنت ينعت التفكير المحض، الأنا المحض، بأنه واقف وباق، مثله في ذلك مثل الزمان، لكنه لم يتمكن من إدراك الأنا أفكر، أو الكينونة بالنسبة لهايدغر، كزمانية. هذه القيمة الحاسمة التي يعطيها هايدغر للمخيلة تعود إلى أن خطاطاتها الترنسندنتالية هي تعيينات زمانية للمقولات التي تنبثق عن تلقائية الأنا أفكر. من خلال نظرية التخطيطية اقترب كنت، بحسب هايدغر، من إدراك الأنا أفكر كزمانية، لكنه جفل أمام القيام بالخطوة الحاسمة.

يعطي هايدغر في كتاب **كَنْت ومشكلة الميتافيزيقيا** وكذلك في كتاب **الكون والزمان** أهمية حاسمة لكنت. ففهم كَنْت للزمان هو في نظره أعمق وأكثر جذرية من فهم هيغل. إن كَنْت، بحسب رأيه، هو الفيلسوف الذي قام بعد أفلاطون وأرسطو بخطوة مهمة على طريق فهم الزمان. إلا أن هايدغر يرى في الوقت نفسه أن كَنْت لم يتمكن من القيام بالخطوة الحاسمة. وهذا يعود بحسب هايدغر إلى أنه أهمل مثل التقليد الفلسفي الغربي بأكمله السؤالَ عن معنى الكون، وظل هو أيضاً ينطلق من فهم ضمني غير ممحَّص يعتبر الكون حضوراً دائماً. فضلاً عن ذلك فإن كنت أهمل التساؤل عن نمط الكون

(6) عند الإحالة إلى مؤلف كَنْت *Krtik der reinen Vernunft* يشير الحرف A إلى الطبعة الأولى والحرف B إلى الطبعة الثانية.

الخاص بالأنا، أو عن ذاتية الذات. صحيح أن كنت تبيَّن، بحسب هايدغر، أن من المستحيل فهم الأنا كجوهر وتخلى عن تعيينه كجوهر معتبراً أنه مجرد حامل منطقي لتمثلاته، لكنه رغم كل ذلك انزلق إلى فهم الأنا انطلاقاً من أنطولوجيا الجوهر، أي من منظور الجوهرية (Substanzialität) بصفته باقياً، لامتغيراً، دائماً وليس كوجود زماني تاريخي. إضافة إلى ذلك، فإن كنت أهمل البنية الأنطولوجية الحقيقية للأنا بوصفه كوناً-في-العالم، وذلك على الرغم من أن كنت أكد أن الأنا يتعلق بتمثلاته وأنه من دونها لاشيء.

واضح من خلال هذا العرض أن حوار هايدغر مع كنت في هذه الفترة كان يتوجه على خلفية تأويله للكينونة من حيث هو بحث في أفق سؤال الكون، أي على أساس الموقع الذي بلغه في **الكون والزمان**، بل يمكن القول أكثر من ذلك أن هايدغر حاول أن يختبر ويؤكد بعض تصوراته في **الكون والزمان** من خلال تأويل **نقد العقل المحض**. لذلك فإن التحول الذي سيطرأ على هايدغر بعد **الكون والزمان** والذي يعرف تحت اسم الانعطاف سينجم عنه تحول في حواره مع كنت. سيبقى كنت يحتلّ مكانة أساسية في تفكير هايدغر، لأنه يبقى مقتنعاً بأن ميتافيزيقيا كنت هي التي قامت بالخطوة الأساسية في مسار تاريخ التفكير الحديث. لكن انتقال هايدغر من تحليل الكينونة كخيط هادٍ لمعالجة السؤال عن معنى الكون إلى ما يُعرف بتفكير تاريخ الكون سيؤدي إلى وضع كنت في سياق جديد للرؤية وإلى تأويله على خلفية جديدة. وسينجم عن ذلك في الوقت نفسه تغير في القضايا التي تثير اهتمام هايدغر في مؤلف كنت **نقد العقل المحض**. لبيان ذلك ينبغي أولاً توضيح هذا التحول في تفكير هايدغر.

بعد **الكون والزمان** سيعرف هايدغر فترة تأمل قام فيها بإعادة

تفكير منطلقه الفلسفي ومراجعة أسلوبه في طرح السؤال عن معنى الكون ومعالجته. ما يؤشر على أن هايدغر عرف بالفعل هذه المراجعة هو تخليه عن إصدار النصف الثاني من مؤلف **الكون والزمان**. ستعرف فترة التأمل هذه اكتمالاً مؤقتاً في مؤلفه **مساهمات في الفلسفة** (*Beiträge zur Philosophie*) الذي حرره بين سنتي 1936 و 1938، لكنه لم يُنشر في طبعة أولى إلا في سنة 1989، بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد هايدغر، في إطار مجموعة مؤلفاته الكاملة (المجلد 65). في هذا الكتاب ستتحدد بشكل شبه مكتمل توجهات هايدغر الفلسفية اللاحقة. عن فترة التأمل هذه سيتولد انتقال هايدغر إلى ما يعرف بتفكير تاريخ الكون.

إذا كان هايدغر في فترة **الكون والزمان** يقوم بتحليل الكينونة من أجل أن يحدد الأفق الذي يتم انطلاقاً منه فهم الكون، فإنه الآن سيؤكد على تجربة تاريخية الكون. وإذا كان **الكون والزمان** يسأل عن بنيات الكينونة التي تقوم في أساس كل تاريخ وتاريخية، فإنه الآن سينظر إلى الكينونة من زاوية تاريخ الكون. سيكون على تفكير تاريخ الكون أن يفهم التقليد الفلسفي ويتأمله انطلاقاً من تاريخ الكون. فالتاريخ بالمعنى الأصلي هو تاريخ الكون، أما الكينونة فليست الآن تاريخية إلا لأنها تندرج في تاريخ الكون، وهي لا تندرج في هذا التاريخ إلا من حيث إنها المحل الذي يحتاج إليه حدوث حقيقة الكون. إن الكون لا يمكن أن ينفتح إلا للكينونة، لكن هذه لا تعيِّن الكيفية التي ينفتح بها الكون في كل حقبة، بل لا يمكن إلا أن تتقبل هذا الانفتاح وتقيم فيه وتصونه في الكائن. يجب عدم فهم انفتاح الكون كموضع محايد تتقدم فيه أمور وأشياء مختلفة، بل إنه يعرف أيضاً تحولاً. إن الكون ينفتح في كل حقبة تاريخية بكيفية مختلفة. مع التحول التاريخي لكيفية انفتاح الكون تتغير الكيفية التي يتقدم بها

الكائن ويتبدى لنا وتتعين بالتالي الكيفية التي نتصرف بها إزاءه. ليس انفتاح الكون تاريخياً بمعنى أنه يتغير في مجرى التاريخ، بل بمعنى أنه يؤسس التاريخ لأنه يوجه كيفية تصرفنا إزاء الكائن.

سيبقى هايدغر ملتزماً بمهمة تفكيك الأنطولوجيا التقليدية، لكن التفكيك لن يبقى مجالاً لاختبار سؤال الكون، كما هو الأمر في **الكون والزمان**، بل إنه سيصبح تفكيراً للكون عليه في طريقه إلى الكون أن يستوثق من تاريخه، لأن تاريخ الكون ليس سوى الكون ذاته. من هذا المنطلق سيواصل هايدغر حواره مع كنت، لكن مع تغير في الموقع.

لم يعد من الممكن أن نهتدي إلى فهم الكون على ضوء تأويل الكينونة، بل بخلاف ذلك، لا يمكننا أن نفهم أي كينونة تاريخية إلا انطلاقاً من الكيفية التي ينفتح بها الكون في حقبة معينة.

إذا كان علينا أن نفهم كينونتنا التاريخية الآن، فيجب أن نهتم بالسؤال عن الماهية الحقة للحقبة التاريخية التي نعيش فيها والتي تسيطر على تصوراتنا لدرجة أننا لا نلاحظ هذه السيطرة، والحال أن المهمة الأساسية للتفكير هي تكسيرُ هذه السيطرة والتساؤلُ عن القرارات التي تكمن في أساسها. من هذا الأفق يحاور هايدغر كنت في كتاب **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت.**

يحاول هايدغر من خلال حواره مع كنت في هذا الكتاب تلمُّس الطريق لتعيين ماهية العصر الحديث. لهذا فإن هايدغر عندما أعلن في بداية محاضرته عن وضع السؤال عن الشيء كأساس لهذه المحاضرة، لم يكن يرمي إلى سرد آراء ونظريات سابقة عن الشيء، بل إلى أن يسأل عن الذي مايزال يحدث حتى وإن كان يظهر أنه أصبح ماضياً، عن الذي مايزال يأسرنا ويوجه تفكيرنا وتصرفنا، عن

التصور الأساسي (Grundstellung) التاريخي الذي يحملنا اليوم ويحدد كينونتنا، عن ماهية الفكر الحديث وعلم الطبيعة الرياضي الحديث بوجه خاص. والواقع أن الفكر والكينونة الحديثين بلغا، على حد تعبير هايدغر، شفافية التأسيس وضياءه لأول مرة مع فلسفة كنت، والوسط الميتافيزيقي لهذه الفلسفة هو تعيين شيئية الشيء، أو بتعبير هايدغر كون الكائن.

إذا كان هايدغر في **السؤال عن الشيء** يضع **نقد العقل المحض** في علاقة مع علم الطبيعة الرياضي الحديث، فهذا لا يعني أنه تراجع عن موقفه السابق وأصبح يفهم النقد كنظرية في المعرفة أو في العلوم الوضعية. صحيح أن كنت يقدم بحسب هايدغر تأسيساً لعلم الطبيعة الحديث، لكن قبل كل شيء من خلال تعيين أساسه الميتافيزيقي، أي من خلال تأويله لشيئية الشيء. بهذا التأويل ينفذ كنت إلى الأساس الميتافيزيقي للعلم الحديث والفكر الحديث بأكمله. يبقى إذاً هايدغر معارضاً لاعتبار الفلسفة الحديثة بوصفها نظريةً للمعرفة. كثيراً ما يُشار إلى أن الفلسفة الحديثة ليست ميتافيزيقياً، لأنها لا تهتم بالكائن، بل بالمعرفة وأنها تأسست كنظرية للمعرفة لا للكائن. لكن هايدغر يبرز في عديد من المناسبات أن الفلسفة الحديثة تبقى ميتافيزيقيا وأن السؤال الموجِّه لها يبقى هو السؤال عن الكائن، وذلك رغم أنها لا تطرحه بكيفية مباشرة وصريحة. بل إن نظرية المعرفة ليست بحسب هايدغر سوى الميتافيزيقيا الملائمة للعصر الحديث، أي للعصر الذي أصبح يبحث عن مبادئ الكائن في الذات البشرية. إذا كانت الفلسفة الحديثة تهتم بتحليل القدرة المعرفية البشرية وعرض مبادئها، فهذا لا يعني، في تقدير هايدغر، أنها تخلت عن السؤال الميتافيزيقي عن كون الكائن، بل فقط أعادت صياغته، أي طرحته بكيفية العصر الحديث حيث أصبحت مبادئ

القدرة المعرفية البشرية تعبر في الوقت نفسه عن مبادئ الكائن. إن السؤال عن إمكان المعرفة هو السؤال عن الكائن من حيث إنه أصبح يتحدد كموضوع للتمثل البشري.

في العصر الحديث أصبح الأنا، أصبحت الذاتية البشرية مركز التفكير. هذه الذاتية تضع بما هي عقل محض تعيين كون الكائن في مبادئ. أصبحت حقيقة الأشياء في شيئيتها تتعين انطلاقاً من مبادئ العقل المحض، هذا العقل المحض كمحكمة لتعيين شيئية الأشياء هو ما يريد كنت أن يضعه على محك النقد.

بناءً على ذلك سينتقل مركز اهتمام هايدغر إلى القسم الخاص بمبادئ الفهم المحض، لأن هذه المبادئ هي التي تعيِّن شيئية الشيء. ولهذا فإنه سيعتبر هذا القسم هو وسط **نقد العقل المحض**. هذا التصور يوافق بحسب هايدغر فهم كنت ذاته لمؤلفه، فمن المعروف أن كنت يصوغ في مقدمة النقد سؤال هذا المؤلف كسؤال عن إمكان الأحكام التأليفية قبلياً، والجواب عن هذا السؤال يقدمه كنت في **تحليلات المبادئ**. في مقابل هذا الاهتمام بتحليلات المبادئ لا نجد في **السؤال عن الشيء** حديثاً عن التخطيطية والمخيلة، كما لا نجد حديثاً عن إرجاع التفكير والعيان إلى جذر مشترك هو المخيلة مثلما كان الأمر في كتاب **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا**.

مع ذلك، فإن هايدغر سواء في كتابه الأول أو الثاني عن كنت يربط دائماً **نقد العقل المحض** بالميتافيزيقيا وسؤالها عن الكائن. لكن من الواضح أن حوار هايدغر في كتابه الثاني مع كنت يتم من منظور سؤال تاريخي يتعلق بتعيين ماهية العصر الحديث. وهو يقوم بذلك انطلاقاً من كنت، لأنه يعتبر أن هذا الأخير يمثل وسط العصر الحديث. وسط شيء ما هو ما تتجمع فيه ماهية هذا الشيء، **نقد العقل المحض** هو وسط العصر الحديث، كما أن مبادئ الفهم

المحض هي وسط مؤلف **نقد العقل المحض**.

في حين أن هايدغر كان يعتقد في الكتاب الأول أن الأمر يتعلق في **نقد العقل المحض** بالإمكان الداخلي للأنطولوجيا، أو بتجلي الكائن عموماً، فإن الأمر يتعلق بحسب الكتاب الثاني بتجلي الكائن كموضوع، أي بموضوعية الموضوع، أي بالشكل الذي ينفتح به الكون في العصر الحديث. إن الكائن لا يتجلى في العصر الحديث إلا كموضوع أمام الذات البشرية وتمثلها. لقد كان الفكر الإغريقي يفهم الكائن بصفته ما يبزغ وينفتح من تلقاء ذاته، ما يحضر ويغمر في حضوره الإنسان ويأتي إليه، وبموازاة ذلك كان يفهم الإنسان بصفته ذلك الكائن الحاضر الذي ينفتح لكل ما هو حاضر. أما في العصر الحديث فإن الكائن لا يعتبر كائناً إلا من حيث إنه يوضع بيقين أمام التمثل البشري. الذات وقدرتها المعرفية تصبحان الحَكَم الذي يقرر بشأن الكون. إن كون الكائن يعني كونه موضوعاً للتمثل البشري. تعيين الكون كموضوعية للموضوع تم لأول مرة تأسيسه بكيفية واضحة مع كنت في **نقد العقل المحض**.

يتوفر كتاب **السؤال عن الشيء** الذي نقدم ترجمته هنا على أهمية كبيرة من عدة زوايا. إن قسماً هاماً من هذا الكتاب يقدم تأويلاً ثاقباً وعميقاً لعلم الطبيعة الرياضي الحديث من حيث هو قوة أساسية حاسمة للروح الحديثة. كثيراً ما يتم اختزال علم الطبيعة الحديث في خصائص معينة. يقال مثلاً إنه يتميز قبل كل شيء باهتمامه بالوقائع الملموسة بدلاً من التصورات والمفاهيم المجردة. كما يقال أحياناً إن ميزته الحاسمة تتلخص في أنه يعتمد التجريب أداةً لمساءلة الطبيعة ولمراقبة قضاياه وفرضياته. وأخيراً، كثيراً ما يقال إن الأمر الحاسم في العلم الحديث هو اعتماده على الحساب والقياس وتعبيره عن ظاهرات الطبيعة في لغة رياضية. هايدغر لا ينفي هذه الخصائص،

لكنه يؤكد أنها توجد أيضاً بشكل ما في العلم الوسيط والقديم، لذلك لا يمكن فهم الأمر الحاسم في العلم الحديث اعتماداً عليها فقط، بل لا بد من الوقوف على التحول الذي طرأ على فهم الإنسان الحديث للطبيعة. إن هذا التصور الجديد للطبيعة هو الذي جعل هذا العلم يهتم بشكل أساسي بالوقائع ويعتمد التجريب والقياس. هذا التحول في تصور الطبيعة يبرزه هايدغر من خلال تحليل دقيق وعميق لبعض الأفكار الموجِّهة لكل من غاليليه ونيوتن. يمكن قراءة تأويل العلم الحديث الذي يقدمه هايدغر في هذا الكتاب بموازاة التحليل الذي قدمه هوسرل في مؤلفه الأخير **أزمة العلوم الأوروبية** الذي نشرنا ترجمته ببيروت في تموز/ يوليو 2008 في إطار برنامج المنظمة العربية للترجمة. رغم أن هوسرل وهايدغر يختلفان في رؤيتهما للمستقبل وفي تقديرهما للعقلانية الغربية، فإن تحليلاتهما تتضمن عناصر متناظرة. هذا مع العلم أنهما بسطا أفكارهما حول العلم الحديث في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، أي في وقت كانت فيه العلاقات بينهما منقطعة تماماً.

هذا الكتاب مهم كذلك من زاوية أخرى. إنه مخصص لتأويل فلسفة كنت التي يمكن بحق أن نعتبرها مع هايدغر وسط التفكير الغربي الحديث. هذا التأويل هو في نظري غني بالدروس. يمكن بكل تأكيد أن نحاجج في مدى صحة تأويل هايدغر لكنت. وبالفعل إن عدداً من الباحثين اعتبروا أن تأويل هايدغر لكنت يحتوي على كثير من التعسف، بل إن هايدغر ذاته اعترف بأن كتابه **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** يُحَمِّل كنت ما لا يحتمله. لكن حتى إذا لم يكن من الممكن الاتفاق مع هايدغر في تأويله لكنت ولغيره من المفكرين، فإن لا مجال في نظري للشك في أنه يفتح نصوص كنت وكذلك نصوص فلاسفة آخرين بكيفية جداً مثمرة وأنه يُري روابط وسياقات

في النص يصعب أن يكتشفها القارئ العادي. يجب، بالتأكيد، عدم التعامل مع هذا الكتاب كمرجع عن فلسفة كنت، لكن هذا لا ينفي أن هايدغر يضع فلسفة كنت في ضوء جديد يمَكِّن من فهم دلالتها التاريخية ومن تقديرها بكيفية أفضل. بل إننا يمكن داخل الفسحة التي يفتحها هايدغر في نصوص كنت أن نجد طريقاً لفهم كنت مخالفاً لطريقه. وهذا يعود بالأساس إلى صرامته في التعامل مع المفاهيم والأفكار الأساسية للفلسفة الكنتية وإلى نفاذه إلى سياقاتها العميقة واستكشاف اهتماماتها الأساسية. فضلاً عن ذلك، فهو يحاول أن يضيء أفكار كنت ومفاهيمه انطلاقاً من استحضار التصورات التي كانت تحاورها.

وأخيراً يجب أن نستحضر أن الكتاب الذي نقدم ترجمته هو في الأصل محاضرة جامعية ألقاها هايدغر على طلبة جامعة فرايبورغ طوال دورة الشتاء 1935/ 36. المحاضرة تعني هنا درساً جامعياً يقدم غالباً مرة كل أسبوع يعرض فيه الأستاذ تحليلاته أمام الطلبة من دون أن يقاطَع بأسئلة أو باستفسارات.

اعتمدنا في ترجمتنا هذه على الطبعة الأصلية التي أصدرها هايدغر ذاته سنة 1962 لدى دار النشر نيماير (Niemeyer Verlag) بمدينة توبنغن (Tübingen). وبعد أن أنهينا الترجمة قارناها مع الطبعة التي صدرت سنة 1984 في إطار مجموعة مؤلفاته الكاملة (المجلد 41) عن دار النشر كلوسترمان (Klostermann Verlag) بمدينة فرانكفورت (Frankfurt a.M.). هذه الطبعة الأخيرة اكتفت ببعض التصويبات البسيطة التي أخذنا بها كلما تبينت لنا فائدتها. ولكي يتمكن القارئ المهتم من الرجوع إلى النص الألماني وضعنا على طرة النص بين قوسين معقوفين [] أرقام الصفحات الموازية للترجمة بحسب الطبعة الأصلية لسنة 1962، علماً بأن الطبعة التي صدرت في

إطار مجموعة الأعمال الكاملة تحيل هي أيضاً إلى أرقام الصفحات الموازية في طبعة 1962.

يجب أن أشير إلى أن ترجمة هذا الكتاب واجهتها صعوبات كبيرة. من أهم هذه الصعوبات إيجاد مقابل عربي مقبول لمصطلحات هايدغر وتعابيره. وعلى سبيل المثال يمكن أن أتوقف عند كلمة أساسية في الكتاب، وهي كلمة das ding، واضح أن الترجمة المناسبة لها هي الشيء، لكن المشكل يكمن في أن كلمة الشيء تستعمل أيضاً لترجمة die Sache التي يمكن أن تدل على شيء مادي، لكن أيضاً على ظاهرة أو واقعة أو علاقة أو غير ذلك. كما أننا نضطر لاستعمال كلمة الشيء عند ترجمة etwas، فنقول مثلاً لترجمة etwas über etwas sagen قال شيئاً ما عن شيء ما. ونضطر كذلك لاستعمال كلمة الشيء لترجمة dasselbe والعبارات المشابهة لها، فنقول مثلاً لترجمة dasselbe über dasselbe sagen قال الشيء نفسه عن الشيء نفسه. لا شك أن هذه الاستعمالات المختلفة والمتداخلة لكلمة الشيء من شأنها أحياناً أن تثير سوء فهم. وقد حاولنا ما أمكن أن نتجنب سوء الفهم هذا إما باستعمال كلمات مقاربة مثل كلمة أمر، مثلاً قال أمراً ما، أو بإثبات كلمة etwas أو Sache أمام كلمة الشيء.

هناك مشكل آخر يتمثل في استعمال الكلمة الألمانية Dasein. فهايدغر يستعملها أحياناً بالمعنى الاصطلاحي الذي منحه لها للدلالة عن نمط كون الإنسان، وأحياناً بالمعنى الكنتي حيث تدل على الوجود الفعلي. ولتجنب الخلط ترجمنا هذه الكلمة في المعنى الاصطلاحي لهايدغر بكلمة كينونة، وخصصنا كلمة وجود لترجمتها بحسب المعنى الكنتي.

تجدر الإشارة كذلك إلى أن هايدغر يعتمد في كثير من الأحيان

في بسط أفكاره على القرابة بين كلمات لا توجد بينها قرابة عندما تترجم إلى العربية، مما يجعل القارئ عاجزاً عن إدراك مسار أفكار هايدغر وغير مقتنع بالنتائج التي يتوصل إليها. كمثال على ذلك يمكن أن نشير إلى القرابة بين (Ding): الشيء و(Bedingung): الشرط؛ أو بين (Grundsatz): المبدأ و (Grund): الأساس و (Satz): القضية. وحتى يتمكن القارئ من إدراك هذه الروابط اللغوية وبالتالي متابعة تحليلات هايدغر أوضحناها في هوامش أو أثبتنا المقابلات الألمانية في النص حتى يرى القارئ هذه الروابط. فضلاً عن ذلك وضعنا في نهاية الترجمة ثبتاً بأهم المصطلحات مع مقابلاتها العربية، كما قمنا بشرح كثير من المصطلحات في هوامش النص. ينبغي أن أشير إلى أن النص الألماني لا يتضمن أي هامش وأن كل الهوامش هي من وضع المترجم.

يعمد هايدغر في كثير من الأحيان إلى إثبات مفاهيم أو جمل بلغتها الأصلية اللاتينية واليونانية. وقد احتفظنا بهذه العبارات مع إثبات ترجمتها حتى في حال عدم وجودها في النص الأصلي، إلا أننا فضلنا إثبات الكلمات اليونانية بالحروف اللاتينية حتى يتمكن أوسع القراء من التعرف عليها، وبسَّطنا كيفية كتابتها إلى أكبر حد تسيهلاً لقراءتها.

يجب أن أشير في نهاية هذه المقدمة إلى أنني بعد أن هيأت ترجمة أولية للنص أقمت في صيف 2009 في جامعة فوبرطال (Wuppertal) بألمانيا. وقد خصصت هذه الفترة لتعميق معرفتي بالنص المترجم وبتفكير هايدغر بصورة عامة، كما قمت بالاطلاع على دراسات مختلفة إما عن علاقة هايدغر بكنت أو عن فلسفة هايدغر عموماً. لكن أهم ما جنيته خلال إقامتي بهذه الجامعة هو الجلسات الطويلة والمثمرة التي عقدتها مع الأستاذ كلاوس هيلْد

(Klaus Held)، هذا الأستاذ الذي لا يكلّ ولا يملّ من مساعدتي كلما طلبت منه ذلك. إنني مقتنع بأن الترجمة لا يمكن أن تكون ناجحة إلا إذا أدرك المترجم النص في كامل أبعاده وأعماقه. وقد وجدت خلال محاولتي الأولى لترجمة النص كثيراً من المشاكل، بخاصة بصدد بعض مقاطعه الصعبة. لهذا طلبت مساعدة الأستاذ كلاوْس هيلْد (Klaus Held) الذي يعتبر من أكبر العارفين بفلسفة هايدغر في العالم بأسره. فهو من المساهمين في إصدار مجموعة مؤلفاته الكاملة، وله دراسات عديدة عن هايدغر ترجمت إلى لغات عديدة ونشرت في أماكن مختلفة من العالم. فضلاً عن ذلك فإنه من الذين يتابعون باهتمام بالغ محاولات ترجمة كتابات هوسرل وهايدغر من خلال علاقاته العميقة مع مترجمين من مختلف بقاع العالم يلجأون إليه لتعميق فهمهم لنصوص هوسرل وهايدغر. من هنا فإن له ألفة كبيرة مع المشاكل التي تطرحها ترجمة نصوص هايدغر وبخاصة إلى لغات مرتبطة بأوساط ثقافية غير أوروبية. وقد استجاب هذا الأستاذ لطلبي بكل سرور ونكران ذات. هكذا كان يستقبلني في صيف 2009 في بيته ويستمع إلي بكل انتباه محاولاً إدراك الصعوبات التي تواجهني. وقد تمكن بفضل حنكته وسعة اطلاعه وجميل صبره من أن يقربني أكثر ما يمكن من النص وأن يوضح لي بعض الروابط التي لم تكن واضحة لدي وأن يفصح عن بعض الإحالات والعلاقات الضمنية الكامنة في النص. وهذا الأمر ساهم في تمهيد الطريق لتحسين ترجمتي الأولية. لهذا أود هنا أن أعبر له عن عميق شكري على ما أسداه لي من خدمات وعلى متابعته المستمرة والدقيقة لأعمالي. كما أود بالمناسبة نفسها أن أتوجه إلى الأستاذ هينريتش هوني (Heinrich Hüni) بعميق الشكر وعظيم الامتنان على ما أسداه لي من مساعدات ونصائح منذ بداية اهتمامي بهايدغر. وأود أيضاً أن أتقدم إلى الأستاذ بيتر تْراوني (Peter Trawny) بجزيل الشكر على

متابعته لأعمالي وعلى ما يقدمه لي من مساندة ودعم. وأخيراً أتقدم بجزيل الشكر إلى مؤسسة فريتس-تيسّن (Fritz-Thyssen-Stiftung) على الدعم المادي الذي قدمته لي والذي مكنني من الإقامة في فوبرطال خلال صيف 2009.

إسماعيل المصدق

تصدير

يقدم هذا الكتاب نص المحاضرة التي ألقيت في جامعة فرايبورغ ببرايسغاو (Freiburg am Breisgau) خلال دورة الشتاء 1935/ 36 تحت عنوان الأسئلة الأساسية للميتافيزيقيا.

فرايبورغ ببرايسغاو نيسان/ أبريل 1962

بعد إكمال هذه المحاضرة تم على الفور استنساخ تدوين كتابي لها وعرضه للبيع حتى خارج ألمانيا واستعماله من دون إشارة إلى المصدر.



القسم الأول

طرق مختلفة للسؤال عن الشيء

1. التساؤل الفلسفي والتساؤل العلمي

من بين الأسئلة الأساسية للميتافيزيقيا نضع في هذه المحاضرة سؤالاً واحداً: ما هو الشيء؟ هذا السؤال قديم. والجديد فيه دائماً هو فقط أنه يجب في كل حين طرحه من جديد.

يمكن أن يبتدئ فوراً حديثٌ مستفيض حول هذا السؤال: ما هو الشيء؟ حتى قبل أن يُطرح بكيفية سليمة. هذا أيضاً أمر مشروع من زاوية ما؛ فالفلسفة عندما تبتدئ تكون دائماً في وضعية حرجة. أما العلوم فلا تعرف هذه الوضعية؛ لأن التصور والرأي والتفكير اليومي يقدم دائماً معبراً ومدخلاً مباشراً إليها. إذا أخذنا التصور اليومي مقياساً وحيداً لكل الأشياء، فإن الفلسفة ستكون دائماً عملاً شاذاً. لا يمكن تفهم موقفها الفكري الشاذ هذا إلا عبر قفزة. أما المحاضرات العلمية فيمكن أن تبتدئ مباشرة بعرض موضوعها. وهي لا تغادر مستوى التساؤل الذي تم اختياره، حتى لو أصبحت أسئلتها أشد تعقيداً وصعوبة.

وعلى العكس من ذلك تنجز الفلسفة زحزحة مستمرة للموقع

وللمستويات. لذلك كثيراً ما لا يعرف فيها الإنسان لمدة طويلة من أين يبتدئ. لكي لا يتجاوز هذا الارتباك الذي لا يمكن تجنبه، والصحي في الغالب، حدَّه، نحتاج إلى تمعن تمهيدي حول ما ينبغي السؤال عنه. إلا أن هذا الأمر يتضمن، من جهة أخرى، خطراً أن نتحدث عن الفلسفة من بعيد من دون أن نفكر بحسب طريقتها. سنخصص الحصة الأولى، وهذه فقط، للتمعن حول مسعانا.

يقول السؤال: ما هو الشيء؟ بمجرد طرح هذا السؤال ينبعث اعتراضٌ. سيُقال: استعمال الأشياء الجاهزة والتمتع بها، إزالة الأشياء المعيقة، توفير الأشياء الضرورية: كل هذا له معنى؛ أما السؤال ما هو الشيء؟ فلا جدوى في الحقيقة من ورائه. هذا صحيح. لا جدوى من ورائه. سنقع أيضاً في سوء فهم كبير لو حاولنا التدليل على أن هناك جدوى من ورائه. لا، لا جدوى من ورائه. هذه القضية حول سؤالنا صحيحة لدرجة أنه يجب أن نفهمها كتحديد لماهية هذا السؤال. ما هو الشيء؟: هذا سؤال لا جدوى منه؛ لا نحتاج في الحقيقة إلى أن نقول حول هذا السؤال أكثر من ذلك.

حيث إن السؤال قديم جداً، قديم قدم بداية الفلسفة الغربية لدى اليونان في القرن السابع قبل الميلاد، فإنه سيكون من المفيد أن نحدد باختصار هذا السؤال من زاوية تاريخية أيضاً. بالعلاقة مع هذا السؤال هناك حكاية صغيرة مأثورة حفظها لنا أفلاطون في محاورته تيتاتوس (Theätet) (174 a وما يليها):

Hosper kai Thalen astronomounta... kai ano bléponta, pesónta eis phréar, Thrattá tis emmeles kai chaŕiessa therapainis aposkopsai légetai hos ta men en ourano prothumoito eidénai, ta d'emprosthen autou kai para pódas lanthánoi autón.

هكذا يحكى أن طاليس حينما كان منشغلاً بقبة السماء، موجهاً نظره نحو الأعالي، سقط في بئر، فسخرت منه خادمةٌ تراقيةٌ فكهةٌ

وجميلةٌ قائلةً إنه يريد بكل شغف أن يعرف الأشياء في السماء، في حين يبقى ما هو أمام أنفه وأقدامه خفياً عنه.

بعد سرد هذه الحكاية يضيف أفلاطون هذه الجملة:

tauton de arkei skomma epi pántas osoi en philosophía diágousi.

لكن السخرية نفسها تطول كل أولئك الذين يتعاطون الفلسفة.

بناءً على ذلك يجب أن نحدد السؤال: ما هو الشيء؟ بوصفه سؤالاً يثير ضحك الخادمات. وكيفما كانت الخادمة الحقة، فيجب أن يكون لها ما تسخر منه.

من خلال تحديد السؤال عن الشيء وصلنا، من حيث لا ندري، إلى إشارة لما يميز الفلسفة التي تطرح ذلك السؤال. الفلسفة هي ذلك التفكير الذي، بحسب ماهيته، لا جدوى منه والذي يثير بالضرورة ضحك الخادمات.

ليس تعيين مفهوم الفلسفة بهذا الشكل مجرد دعابة، بل هو تعيين ينبغي إمعان الفكر فيه. من المفيد في هذا الصدد أن نتذكر بين الفينة والأخرى أننا ربما نسقط ذات مرة خلال سيرنا في بئر من دون أن نصل إلى قرار.

بقي أن نقول الآن لماذا نتكلم على أسئلة أساسية للميتافيزيقيا. هذا الاسم، الميتافيزيقيا، ينبغي هنا أن يشير فقط إلى أن الأسئلة التي سنعالجها توجد في قلب الفلسفة وفي وسطها. غير أننا لا نعني بالميتافيزيقيا مادةً دراسيةً خاصةً داخل الفلسفة في مقابل المنطق والأخلاق. ليست هناك مواد دراسية في الفلسفة، لأنها هي ذاتها ليست مادة دراسية. وهي ليست كذلك، لأن التعليم المدرسي هنا، رغم أنه ضروري في حدود معينة، إلا أنه ليس أبداً أساسياً فيها، وذلك قبل كل شيء لأن تقسيماً للعمل في الفلسفة لا معنى له من

البداية. لذلك نريد أن نخَلِّص اسم الميتافيزيقيا، قدر الإمكان، من كل ما هو عالق به تاريخياً. إنه لا يدل بالنسبة إلينا إلا على ذلك التصرف الذي يكون فيه المرء معرضاً لخطر السقوط في البئر. بعد هذا التمهيد العام يمكننا الآن أن نحدد سؤالنا على نحو أدق. ما هو الشيء؟

2. الدلالات المتعددة للتحدّث عن الشيء

بدايةً ماذا نعني عندما نقول: شيء؟ نعني قطعةً من الخشب، حَجَراً؛ سكيناً، ساعةً؛ كرةً، رمحاً؛ مسماراً أو سلكاً؛ لكننا نسمي أيضاً محطة قطار كبيرة شيئاً ضخماً؛ وكذلك شجرةَ صنوبرٍ عملاقةً. نتكلم على الأشياء العديدة التي توجد في مرج صيفي: حشائش، أعشاب، فراشات وخنافس؛ ذلك الشيءُ المعلق هناك على الحائط ـ أي اللوحة ـ نسميه أيضاً شيئاً، وفي ورشة النحَّات هناك أشياء مختلفة مكتملة وغير مكتملة.

في مقابل ذلك نتردد في أن نسمي العدد 5 شيئاً. لا يمكن أن نمسك العدد، كما لا يمكن أن نراه ولا أن نسمعه. وكذلك فإن الجملة الطقس رديء لا تعتبر شيئاً، مثلما لا تعتبر كلمة مفردة بيت شيئاً. إننا نميز بالذات الشيء بيت عن الكلمة التي تسمي هذا الشيء. كذلك لا نعتبر الحال والموقف اللذيْن نحافظ عليهما أو نفقدهما في ظرف ما شيئاً.

لكننا نقول مثلاً عندما تُرتكَب خيانة في مكان ما: تجري هنا أشياء غريبة. لا نقصد بذلك قِطَعاً من الخشب، أشياءَ للاستعمال وما شابه ذلك. وحينما نقول عند اتخاذ قرار إن الأمر يتعلق قبل كل الأشياء بهذا الاعتبار أو ذاك، فإن باقي الأشياء التي يتم إبعادها ليست حجارة أو ما شابهها، بل اعتبارات وقرارات أخرى. وكذلك

الأمر عندما نقول إن الأشياء لا تسير في طريقها السليم. نستعمل الآن الشيء بمعنى أوسع مما كان في بداية تعدادنا، أي بالمعنى الذي كان لكلمتنا الألمانية منذ البدء. الشيء (Ding) يعني نفس ما كانت تعنيه كلمة (Thing): مرافعة قضائية، مرافعة عموماً، شأن؛ هذا هو المعنى المقصود عندما نتكلم في مناسبة ما عن توضيح الأشياء، وكذلك عندما يقول المثل يحتاج الشيء الجيد إلى وقت. الكل، حتى ما ليس خشباً وحجارةً، بل كل مهمة أو مشروع، يحتاج إلى وقته. والشخص الذي أشياؤه سليمة هو الشخص الذي تكون شؤونه ورغباته وأعماله على ما يرام.

أصبح واضحاً أننا نفهم كلمة الشيء في دلالة ضيقة وأخرى واسعة. الشيء بالمعنى الضيق يدل على ما هو ملموس، مرئي. . . إلخ، على ما هو قائم أمامنا. أما الشيء بالمعنى الواسع فيدل على كل شأن، كل ما يكون على هذه الحال أو تلك، الأشياء التي تحدث في العالم، الوقائع، الأحداث. لكن هناك أخيراً أيضاً استعمالاً للكلمة بالمعنى الأوسع؛ وقد تمّ التمهيد لهذا المعنى زمناً طويلاً وأصبح في القرن الثامن عشر خاصة مألوفاً في الفلسفة. هكذا يتكلم كنت عن الشيء في ذاته، وذلك في مقابل الشيء لأجلنا، أي من حيث هو ظاهرة. الشيء في ذاته هو ما ليس، مثل الحجر والنبات والحيوان، في متناولنا نحن البشر بواسطة التجربة. كل شيء لأجلنا هو، باعتباره شيئاً، شيء في ذاته أيضاً، أي إنه يُعرف بكيفية مطلقة في العلم الإلهي المطلق؛ لكن ليس كلُّ شيء في ذاته شيئاً لأجلنا. فالله مثلاً ـ وهذه الكلمة ترد هنا بحسب فهم كنت، أي بالمعنى اللاهوتي المسيحي ـ شيء في ذاته. عندما يسمي كنت الله شيئاً، فإنه لا يعني أن الله كائن ضخم، له شكل غازي، يزاول وجوده في مكان ما خفي. لا يعني الشيء هنا بحسب الاستعمال

اللغوي الصارم سوى شيء ما (etwas)، أي ما ليس عدماً. يمكننا بصدد كلمة ومفهوم الله أن نفكر شيئاً ما (etwas)، لكننا لا يمكن أن نعرف الله ذاته بالتجربة مثلما نعرف هذه الطبشورة التي يمكن أن نقول عنها في ما بيننا جملاً وأن نتحقق منها، على سبيل المثال: إذا أطلقناه سيسقط على الأرض بسرعة معينة.

الله شيء طالما أنه شيء ما (etwas) بعامة، س. وهكذا فإن العدد هو أيضاً شيء، والإيمان شيء وكذلك الوفاء. وبالمثل فإن العلامة < > شيء ما (etwas)، وكذلك وَ، إما وإما.

لنسأل من جديد سؤالنا: ما هو الشيء؟ يتبين حالاً أن السؤال ليس على ما يرام، نظراً لأن ما يجب أن يُطرح في السؤال، الشيء، متأرجح في دلالته؛ [5] والحال أن ما ينبغي بالذات أن يوضع موضع سؤال يجب أن يكون معيَّناً بشكل كافٍ، حتى يمكن أن يصبح موضع سؤال على نحو سليم. أين هو الكلب؟ لا يمكن بتاتاً البحث عن الكلب إذا لم أكن أعرف هل يتعلق الأمر بكلب الجار أم بكلبي أنا. ما هو الشيء؟ الشيء بأي معنى، بالمعنى الضيق أو الواسع أو الأوسع؟ نميز بين الدلالات الثلاث رغم أن طريقة الفصل بينها تبقى غير متعيِّنة:

1. **الشيء** بمعنى ما هو قائم أمامنا: حَجَرةٌ، قطعةُ خشبٍ، ملقطٌ، ساعةٌ، تفاحةٌ، كسرةُ خبزٍ؛ الأشياء غير الحية وأيضاً الأشياء الحية، وردةٌ، شُجيْرةٌ، شجرةُ زانٍ، صنوْبرةٌ، سحليةٌ، دبورٌ...

2. **الشيء** بالمعنى الذي يدل على ما ذكرنا، لكن فوق ذلك على خطط، قرارات، اعتبارات، مواقف، أفعال، على ما هو تاريخي...

3. **جميع ذلك إضافة إلى كل ما هو شيء ما** (Etwas) وليس عدماً.

يبقى دائماً تعييننا لحدود دلالات كلمة الشيء اعتباطياً. وتبعاً لذلك يتغير مجال تساؤلنا واتجاهه.

فهم كلمة الشيء في الدلالة الأولى (الضيقة) هو الأقرب بالنسبة لاستعمالنا اللغوي الحالي. وعليه فإن كلاً من هذه الأشياء (حَجَرةٌ، ساعةٌ، تفاحةٌ، وردةٌ) هو بالطبع دائماً شيء ما (etwas) أيضاً، لكن ليس كل ما هو شيء ما Etwas (العدد 5، السعادة، الشجاعة) شيئاً.

سوف نأخذ عند السؤال: ما هو الشيء؟ بالدلالة الأولى؛ وذلك ليس فقط لكي نبقى قريبين من الاستعمال اللغوي، بل لأن السؤال عن الشيء يستهدف في الغالب هذا المجال الضيق وينطلق منه في البداية، حتى عندما يُفهم الشيء في المعنى الواسع والأوسع. عندما نتساءل الآن: ما هو الشيء؟ نقصد الأشياء من حوالينا. نضع نصب أعيننا هذا المجال القريب منا، المجال الملموس. بانتباهنا لهذا المجال يتبين أننا استفدنا، على ما يظهر، من سخرية الخادمة. إنها تعتقد أنه يجب قبل كل شيء أن ندير بصرنا جيداً في هذا المجال المحيط بنا.

3. خصوصية السؤال عن الشيئية بالمقارنة مع المناهج العلمية والتقنية

لكن بمجرد أن نضع أنفسنا على طريق تعيين هذه الأشياء نقع في حيرة. فكل هذه الأشياء معيَّنة في الحقيقة منذ مدة طويلة؛ وإذا لم تكن كذلك، فهناك طرق مضمونة (العلوم) وكيفيات للإنتاج يمكن بواسطتها إنجاز ذلك. علما المعادن والكيمياء يقولان لنا على نحوٍ أفضل وأسرع ما هو الحجر، علم النبات يطلعنا على نحوٍ موثوق على ما هي الوردة والشجيْرة، علم الحيوان يخبرنا ما هي الضفدعة، ما هو الصقر؛ الإسكافي والحداد والساعاتي يقدمون لنا أفضل

المعلومات المتخصصة عن ما هو الحذاء أو السنبك أو الساعة.

يتبين أن سؤالنا يأتي دائماً بعد فوات الأوان، وأننا نُحال من أول وهلة إلى جهات تتوفر على أجوبة أفضل بكثير، أو على الأقل على تجارب وطرق للعمل تقدم فوراً تلك الأجوبة. هذا ليس سوى تأكيد لما سبق أن اعترفنا به من أن السؤال ما هو الشيء؟ لا جدوى منه. لكن حيث إننا نعتزم معالجة هذا السؤال، وذلك بالضبط بالنسبة إلى الأشياء القريبة، فإنه سيكون من الضروري أن نوضح ماذا نريد أن نعرف مقارنةً مع ما تقدمه العلوم.

بسؤالنا: ما هو الشيء؟ لا نريد، على ما يظهر، أن نعرف ما هو الغرانيت، ما هي الحصى، ما هو حجر الكلس أو الحجر الرملي؛ بل ما هو الحجر كشيء. لا نريد أن نعرف كيف تختلف الطحالب، السرخسيات، الحشائش، الشجيْرات والأشجار عن بعضها وكيف هو كل منها؛ بل نريد أن نعرف ما هو النبات كشيء؛ والأمر نفسه بالنسبة للحيوانات. لا نريد أيضاً أن نعرف ما هو الملقط بالمقارنة مع المطرقة، ما هي الساعة بالمقارنة مع المفتاح؛ بل ما هي هذه الأداة وهذه المعدات كأشياء. بالطبع ليس ما يعنيه هذا الكلام واضحاً مباشرةً. لكن حتى لو سلمنا بأنه يمكن أن نسأل بهذه الطريقة، فإن مطلباً واحداً سيبقى، على ما يظهر، قائماً، وهو أننا لكي نحدد **ما** هي الأشياء يجب أن نلتزم بالوقائع وبملاحظتها بدقة. لا يمكن أن نتخيل ما هي الأشياء ونحن جالسون أمام طاولة المكتب ولا أن نقرر ما هي من خلال أحاديث عامة. لا يمكن حسم ذلك إلا في أماكن البحث العلمي وفي ورشات العمل. إذا لم نراع ذلك، سنبقى معرضين لسخرية الخادمات. نسأل عن الأشياء ونقفز خلال ذلك على المعطيات والفرص التي توفر لنا، بحسب الحكم العام، المعلومات اللائقة عن هذه الأشياء كلها.

هكذا يبدو الأمر بالفعل. إننا لا نقفز بسؤالنا: ما هو الشيء؟ على الحجارة المفردة وأنواع الحجر وحسب، على النباتات المفردة وأنواع النبات وحسب، على الحيوانات المفردة وأنواع الحيوان وحسب، على أشياء الاستعمال والمعدات المفردة وحسب. بل إننا نقفز أيضاً حتى على مجالات الكائنات غير الحية والكائنات الحية وأشياء الاستعمال، ونريد أن نعرف فقط ما هو الشيء؟ عندما نسأل على هذا النحو نبحث فقط عن ذلك الذي يجعل الشيء من حيث هو شيء، لا من حيث هو حجر أو خشب، شيئاً، عن ذلك الذي يشرط (be-dingt) الشيء (Ding). لا نسأل عن شيء من أي نوع كان، بل عن شيئية الشيء. وباعتبار أن هذه تشرط (be-dingt) الشيء جاعلة منه شيئاً، فلا يمكن أن تكون هي بدورها شيئاً[1]، أي مشروطاً (Bedingtes). يجب أن تكون الشيئية لا ـ مشروطاً (Un-bedingtes). بسؤالنا ما هو الشيء؟ نسأل عن اللامشروط. نسأل عن ما هو ملموس حوالينا ونبتعد خلال ذلك عن الأشياء القريبة منا أكثر مما ابتعد طاليس ذاك الذي كان ينظر لحد النجوم فقط. نريد السير في ما وراء هاته، في ما وراء أي شيء، إلى اللا ـ مشروط، إلى حيث لا توجد أشياء تمنحنا أساساً وأرضيةً.

ومع ذلك: إننا لا نطرح هذا السؤال إلا لكي نعرف ما هي الحَجَرة، ما هي السحلية التي تستلقي فوقها تحت الشمس، ما هو عود الحشيش الذي ينمو بجانبها، ما هو السكين الذي ربما نمسك به ونحن مستلقين في المرج. هذا بالذات هو ما نريد أن نعرفه، هذا الذي ربما لا يريد بتاتاً علماء المعادن والنبات والحيوان ولا سباكو

---

(1) يعني الفعل bedingen في العادة يشرط والاسم Bedingung الشرط. يكتب هايدغر هنا be-dingt وأحياناً Be-dingung، لكي ينبه إلى الجذر ding الذي يوجد في هذا الفعل، علماً بأن Ding تعني الشيء. الشيئية تشرط be-dingt الشيء Ding، أي تجعله شيئاً.

السكاكين معرفته، هذا الذي يعتقدون أنهم يريدون معرفته، في حين أنهم في الحقيقة يريدون أمراً آخر: تشجيع تقدم العلم أو إشباع لذة الاكتشاف أو إبراز الفائدة التقنية للأشياء أو كسب قُوتهم. إننا نود معرفة ما لا يريد أولئك معرفته، بل وفوق ذلك ربما ما لا يستطيعون أبداً معرفته رغم كل علمهم وكل مهارتهم الحرفية. يبدو هذا تطاولاً. إنه لا **يبدو** فقط تطاولاً، بل إنه تطاول. لكن بالطبع لا يتكلم هنا عن تطاول شخص مفرد، مثلما أن شكّنا في إرادة المعرفة وقدرة المعرفة لدى العلوم ليس موجَّهاً ضد أشخاص مفردين ولا أيضاً ضد فائدة العلم وضرورته.

المعرفة التي يطمح إليها سؤالنا هي تطاول من نوع التطاول الذي يوجد دائماً في كل قرار جوهري. نعرف سلفاً هذا القرار، لكن هذا لا يعني أننا مررنا عبره. إنه القرار المتعلق بما إذا كنا نريد أن نعرف ذلك الذي لا جدوى منه بحسب ذلك القول المتداول. عندما نستغني عن هذه المعرفة ولا نسأل السؤال يبقى كل شيء على ما هو عليه. سننجح في الامتحان أيضاً من دون هذا السؤال، وربما بتقدير أحسن. ومن جهة أخرى، إذا سألنا هذا السؤال فإننا لن نصبح بين عشية وضحاها علماء نبات وحيوان ومؤرخين أفضل، علماء قانون وطب أفضل. لكن ربما نصبح مدرسين أفضل، أو ـ بتعبير أكثر حذراً ـ على أي حال من نوع مختلف، أطباء وقضاة من نوع مختلف، حتى وإن لم تكن هناك في ما بعد ـ أي عند مزاولة مهنتنا ـ جدوى من هذا السؤال.

لا نريد بسؤالنا أن نحل محل العلوم ولا أن نصلحها. ومع ذلك نريد أن نساهم في التحضير لقرار. هذا القرار هو: هل العلم هو مقياس المعرفة، أم أن هناك معرفة يتعين فيها وحدها أساس العلم وحدوده وبالتالي فعاليته الحقة؟ هل هذه المعرفة الحقة ضرورية

لشعب تاريخي، أم يمكن الاستغناء عنها وإحلال شيء آخر محلها؟

لكن لا يمكن بلوغ القرارات بالحديث حولها، بل بتوفير أوضاع وشَغْل مواقع لا يمكن فيها تلافي القرار، أوضاع ومواقع يصبح فيها عدم اتخاذ قرار بل تجنبه، موضع القرار الأكثر جوهرية.

يبقى أن ما يميز هذه القرارات هو أنه لا يمكن التحضير لها إلا عن طريق تساؤل لا جدوى منه بحسب الحكم الشائع ومن منظور الخادمات. يثير هذا التساؤل دائماً الانطباع بأنه يريد معرفة أفضل من معرفة العلوم. أفضل ـ هذا يعني دائماً فرقاً في الدرجة داخل المجال الواحد نفسه. لكننا نوجد مع سؤالنا خارج العلوم، والمعرفة التي ينشدها سؤالنا ليست أفضل ولا أسوأ، بل أخرى تماماً. أخرى بالنسبة للعلم، لكنها أخرى أيضاً بالنسبة لما يسمى رؤية العالم (Weltanschauung).

4. تجربة الشيء في الحياة اليومية والعلمية؛ السؤال عن حقيقتها

يظهر أن السؤال: ما هو الشيء؟ أصبح الآن على ما يرام. تم على الأقل بصورة إجمالية بيان: **1**. ما الذي يوجد موضع سؤال، **2**. ما الذي نسأل عنه بخصوص ما هو موضع سؤال. ما يوجد موضع سؤال هو الشيء في الدلالة الأضيق التي تحيلنا إلى ما هو قائم. ما نسائل أو نستنطق عنه الشيء، إن جاز التعبير، هو الشيئية، هو ما يجعل من الشيء بما هو كذلك شيئاً.

رغم أن السؤال على ما يرام، فإننا نقع في حيرة من أمرنا، بمجرد أن نعمل على تحديد شيئية الشيء. أين ينبغي أن نمسك بالشيء؟ وفوق ذلك نحن لا نجد الشيء في أي محل، بل إننا لا

نجد دائماً سوى أشياء فردية، هذه الأشياء وتلك. إلام يعود ذلك؟ هل يعود إلينا نحن فقط الذين لا نصادف في البداية وفي الغالب إلا ما هو فردي، ثم بعد ذلك فقط نستخرج ونستخلص (نجرِّد)، على ما يظهر، العام ـ هنا الشيئية ـ من الفردي؟ أم يعود إلى الأشياء ذاتها التي لا تلاقينا دائماً إلا كأشياء فردية؟ وإذا كان يعود إلى الأشياء، فهل مزاجها المؤسَّس بكيفية ما أو العرضي هو الذي يجعلها تلاقينا بهذه الكيفية، أم هل تلاقينا كأشياء فردية لأنها هي في حد ذاتها، من حيث هي الأشياء التي هي، فردية؟

على أي حال تسير تجربتنا ورأينا اليوميان في هذا الاتجاه. قبل أن نواصل مسار تساؤلنا من الضروري أن ندرج ملاحظة انتقالية حول تجربتنا اليومية. ليس هناك عموماً في البداية، وأيضاً في ما بعد، سبب وجيه لوضع تجربتنا اليومية موضع شك. لا يكفي طبعاً أن نستند ببساطة إلى أن ما تظهره لنا التجربة اليومية للأشياء هو الحقيقة، كما أنه لا يكفي أن ندعي، على نحو أكثر نقداً وحذراً في الظاهر، أننا في الحقيقة، كبشر فرديين، ذوات وأنوات[2] فردية، وأن ما نتمثله ونقصده هو مجرد صور ذاتية نحملها معنا داخلنا، وأننا لا نبلغ أبداً الأشياء ذاتها خارجنا. وإذا كان هذا التصور غير حقيقي، فإننا لا يمكن أن نتخطاه بأن نتكلم عن نحن بدل أنا وأن ننطلق من الجماعة بدل الفرد؛ على هذا النحو يبقى دائماً من الممكن أننا ـ مع بعضنا ـ لا نتبادل إلا صوراً ذاتية عن الأشياء لا يمكن أن تزداد حقيقتها عندما يتم تبادلها جماعياً.

نترك الآن جانباً هذه التصورات المختلفة لعلاقتنا بالأشياء ولحقيقة هذه العلاقة. لكننا، من جهة أخرى، لا نريد أن ننسى أنه

(2) Iche: أنوات، جمع أنا: Ich.

ليس من المقْنع إطلاقاً أن نكتفي بالاستناد إلى حقيقة التجربة اليومية ويقينها. إذا كانت التجربة اليومية تحمل في ذاتها حقيقة، بل حقيقة متميِّزة، فإن هذه يجب تأسيسها، أي يجب وضع أساسها بما هو كذلك والاعتراف به وتحمُّله. وهذا يصبح أكثر ضرورة إذا تبين أن الأشياء اليومية تبدي وجهاً آخر أيضاً. وهي تقوم بذلك منذ أمد طويل، وتقوم بذلك اليوم بالنسبة لنا في مدى وكيفية لا نكاد ندركهما، ناهيك بأن نتحكم فيهما.

نسوق مثالاً رائجاً: تغرب الشمسُ وراء جبل عمودي، قرصٌ ملتهب يبلغ قطره ـ على أكثر تقدير ـ نصف متر إلى متر. لا نحتاج الآن إلى وصف كل ما تمثله هذه الشمس بالنسبة لراعٍ في طريق عودته مع قطيعه إلى مأواه؛ إنها الشمس الحقيقية، الشمس نفسها التي ينتظرها الراعي من جديد في الصباح التالي. لكن الشمس الحقيقية قد غربت قبل بضع دقائق؛ ما نراه ليس سوى لمعان سببته عمليات إشعاعية معينة. لكن حتى هذا اللمعان (Schein) ليس سوى مظهر[3] (Schein)، فالشمس في الحقيقة ـ كما نقول ـ لا تغرب إطلاقاً؛ إنها لا تتحرك فوق الأرض ولا تدور حولها؛ بل إن الأرض، على عكس ذلك، هي التي تدور حول الشمس. وهذه الشمس بدورها ليست هي المركز الأخير للكون؛ إنها تنتمي لمجموعات أكبر نعرفها اليوم كمجرَّات أو كمجموعات نجمية كبيرة جداً إلى حد أن امتداد المجموعة الشمسية يعتبر ضئيلاً بالمقارنة معها. والشمس التي تشرق وتغرب يومياً وتمنح الضوء تبرد أكثر فأكثر؛ لكي تحتفظ أرضنا بالدرجة نفسها من الدفء ينبغي أن تقترب

(3) يرد هنا لفظ Schein بمعنيين مختلفين. يرد في المرة الأولى بمعنى اللمعان، وفي المرة الثانية بمعنى المظهر، وهذا الأخير يرتبط بالخداع والوهم.

منها أكثر فأكثر؛ لكنها على عكس ذلك تبتعد عنها؛ هذا الوضع يسير بسرعة نحو كارثة، طبعاً في مسافات زمانية لا تساوي بالمقارنة معها بضعُ آلاف السنين التي طواها التاريخ البشري على الأرض حتى ثانية.

والآن ما هي الشمس الحقيقية؟ ما هو الشيء الحقيقي: شمس الراعي أم شمس عالم الفيزياء الفلكية؟ أم هل السؤال مطروح بكيفية مغلوطة، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا؟ كيف يمكن الحسم في ذلك؟ يبدو أن من الضروري، لأجل ذلك، معرفة ما هو الشيء وماذا يعني الكون ـ شيئاً[4] (Ding-sein) وكيف تتحدد حقيقة الشيء. بصدد هذه الأسئلة لا يمكن أن يفيدنا الراعي ولا عالم الفيزياء الفلكية؛ هما معاً لا يستطيعان ولا يحتاجان حتى إلى طرح هذه الأسئلة لكي يكون كل منهما مباشرة من هو.

مثال آخر: يتحدث العالم الفيزيائي والفلكي الإنجليزي إدنغتون[5] (Arthur Stanly Eddington) عن طاولته قائلاً: كل شيء من هذا النوع، طاولة، كرسي... إلخ، له مثيله. الطاولة رقم 1 هي الطاولة التي نعرفها منذ الطفولة، والطاولة رقم 2 هي الطاولة العلمية. هذه الطاولة العلمية، أي الطاولة التي يحددها العلم في شيئيتها، لا تتألف بحسب الفيزياء الذرية الحالية من الخشب، بل تتألف في قسمها الأكبر من مكان فارغ؛ في هذا الفراغ تنتشر هنا وهناك شحنات كهربائية تتحرك ذهاباً وإياباً بسرعة كبيرة. والآن ما هي الطاولة الحقيقية؟ رقم 1 أم رقم 2، أم هل هما معاً حقيقيتان؟ بأي معنى للحقيقة؟ ما هي الحقيقة التي تتوسط بينهما؟ في هذه الحالة يجب أن

---

(4) نمط الكون الخاص بالشيء. ننبه إلى أننا نستعمل كلمة الكون كمصدر للفعل كان لترجمة الكلمة الألمانية das Sein.

(5) آرثر ستانلي إدنغتون (1882-1944) عالم فلكي إنجليزي، من مؤلفاته: *The Nature of the Physical World*.

تكون هناك حقيقة ثالثة تكون بالنظر إليها كل من حقيقة الطاولة رقم 1، وحقيقة الطاولة رقم 2 حقيقية على كيفيتها وتكون كل منهما شكلاً معدَّلاً للحقيقة. لا يمكن أن ننقذ أنفسنا على الطريق المفضل بأن نقول: ما أوردناه عن الطاولة العلمية رقم 2 والمجموعات النجمية وبرود الشمس هو مجرد آراء ونظريات للفيزياء. فهذا يمكن أن نرد عليه بالقول: على هذه الفيزياء تنبني المحطات الضخمة التي تولد الكهرباء، عليها تنبني الطائرات، الإذاعة والتلفزة، كل التقنية التي غيرت وجه الأرض ومعه الإنسان أكثر مما يعتقد. هذه وقائع لا آراء يدافع عنها باحثون ما بعيدون عن الحياة. فهل نريد أن يكون العلم أكثر قرباً من الحياة؟ أعتقد أنه قريب منا لحد أنه ينوء بثقله علينا. نحتاج بالأحرى إلى ابتعاد مناسب عن الحياة حتى نبلغ من جديد مسافةً نقدِّر فيها ماذا يجري لنا نحن البشر.

لا أحد يعرف اليوم ذلك. لهذا يجب علينا جميعاً أن نسأل ونسأل دائماً من جديد حتى نعرفه، أو حتى نعرف فقط لماذا وبأي معنى نحن لا نعرفه. هل أتى الإنسان، وهل أتت الشعوب فقط عاثرة إلى هذا العالم لكي يلقى بها من جديد بالكيفية نفسها خارجه، أم أن الأمر هو على خلاف ذلك؟ يجب أن نسأل. بل يتعين لوقت طويل أن نقوم بأمر آخر له طابع تمهيدي أكثر: يجب أولاً أن نتعلّم من جديد أن نسأل. وهذا لا يحدث إلا بطرح أسئلة، طبعاً ليس أي أسئلة. اختيارنا السؤال ما هو الشيء؟ تبيّن الآن أن الأشياء تقوم في حقائق مختلفة. ما هو الشيء بحيث يكون على هذا النحو؟ انطلاقاً من ماذا ينبغي أن نقرر الكونَ ـ شيئاً المميِّزَ للأشياء؟ (das Dingsein der Dinge) اتخذنا موقع التجربة اليومية مع تحفظ مفاده أن حقيقتها تتطلب هي أيضاً تأسيساً.

5. الفردية والهذية. الزمان والمكان كتعيُّنين للشيء

في التجربة اليومية نكون دائماً أمام أشياء فردية. بهذا التنبيه نعود، بعد الملاحظة الانتقالية السابقة، إلى مسار سؤالنا.

الأشياء فردية. يعني هذا في البداية أن كلاً من الحَجَرة والسحلية وعود القش والسكين موجود لذاته[6]. وفوق ذلك فإن الحَجَرة هي حَجَرة معينة تماماً، هذه بالذات؛ السحلية ليست هي السحلية على العموم، بل هذه السحلية بالذات، وكذلك الأمر بالنسبة لعود القش وللسكين. الشيء بصفة عامة لا وجود له، ليست هناك إلا أشياء فردية، وفوق ذلك فالأشياء الفردية هي في كل مرة هذه. كل شيء هو دائماً هذا الشيء بالذات وليس آخر.

فجأة عثرنا على ما ينتمي للشيء من حيث هو شيء. وهذا تعيُّن (Bestimmtheit) لا تلتفت إليه العلوم التي يبدو في الظاهر أنها، بسبب ولعها بالوقائع، أقرب ما تكون إلى الأشياء. فعالم النبات عند دراسته للسلفوت لا يمكن أن يهتم بنبتة فردية بصفتها هذه النبتة الفردية؛ إنها دائماً مجرد مثال؛ وهذا يصح أيضاً بالنسبة للحيوانات مثل الضفادع والسماند اللامعدودة التي تُقتل في معهد علمي. العلم يقفز على صفة الشيء من حيث هو كل مرة هذا، أي على ما يميز كل شيء من الأشياء. فهل يجب إذاً أن ننظر إلى الأشياء من هذه الزاوية؟ الأشياء الفردية لا تُعد، ولذلك فإننا لن نصل أبداً إلى نهاية، وسوف نسجل باستمرار مجرد ملاحظات لا أهمية لها. إلا أن اهتمامنا لا يتجه بالتتابع وحصرياً إلى الأشياء الفردية التي كل منها هو هذا الشيء، بل إلى التعيين العام لكل

---

(6) für sich: نترجمها في العادة حرفياً بـ لذاته، أو لأجل ذاته؛ لكن هذا المركب يعني أيضاً معزول، مفصول، مستقل عن ما عداه.

شيء من الأشياء الذي يكون بمقتضاه هذا: إلى الهذية[7] إن جاز هذا التركيب اللفظي.

لكن هل القضية: كل شيء هو هذا الشيء وليس آخر صحيحة عموماً بالمطلق؟ هناك أشياء ليس أحدها مخالفاً للآخر، أشياء متماثلة تماماً، دَلوان أو شوكتا صنوبر لا نستطيع أن نميزهما عن بعضهما. يمكن الرد على ذلك بالقول: إن عدم قدرتنا على الاستمرار في التمييز بين شيئين متماثلين تماماً لا يثبت بعدُ أنهما ليسا مع ذلك مختلفين في النهاية عن بعضهما. لكن حتى لو افترضنا أن الشيئين الفرديين متماثلان تماماً، فإن كلاًّ منهما هو مع ذلك هذا الشيء، فكل شوكة من شوكتي الصنوبر توجد في محل آخر؛ وإذا احتلتا المحل نفسه، فذلك لا يمكن أن يحدث إلا في لحظتين زمانيتين مختلفتين. المحل نفسه واللحظة الزمانية يجعلان من كلِّ شيء من الأشياء المتماثلة هذا الشيءَ، أي يجعلها مختلفة. وحيث إن لكل شيء محله ولحظته الزمانية وامتداده الزماني فلا وجود أبداً لشيئين متماثلين. في المكان يتأسس أن كل محل هو دائماً هذا المحل ويتأسس تعدد المحلات، في الزمان يتأسس أن كل لحظة زمانية هي دائماً هذه اللحظة. **يتأسس ذلك الطابعُ الأساسي للشيء، أي تعيين ماهية شيئية الشيء باعتباره كل مرة هذا، في ماهية المكان والزمان.**

لهذا فإن سؤالنا: ما هو الشيء؟ يضم في ذاته السؤالين: ما هو المكان؟ ما هو الزمان؟ نميل إلى أن نذكرهما معاً، هذا متداول لدينا. لكن لماذا وكيف يقترن الزمان والمكان مع بعضهما؟ هل تم

(7) die Jediesheit: نحت هايدغر هذه الكلمة ليعبر عن طابع الشيء من حيث إنه يكون في كل مرة، أي في كل حالة، هذا الشيء je dieses بالضبط وليس آخر. كل شيء من الأشياء يتسم بأنه هو هذا الشيء بالذات وليس آخر. ترجمناها بلفظ الهذية.

أصلاً قرنهما، هل تم دفعهما، إذا جاز التعبير، من الخارج إلى بعضهما وفي بعضهما، أم أنهما يشكلان وحدة أصلية؟ هل ينبثقان من جذر مشترك، من طرف ثالث، أو بالأحرى أول، ليس هو المكان ولا الزمان، لأنه أكثر أصليةً منهما؟ هذه الأسئلة والأسئلة التابعة لها ستشغلنا، أي لن يهدأ بالنا من القول أن هناك المكان والزمان وأننا نضعهما معاً ـ المكان والزمان ـ بواسطة واو العطف، التي يتحمّل كل شيء، مثل الكلب والقط. لكي نسجل هذه الأسئلة سلفاً تحت عنوان نسميها سؤال الزمان ـ المكان (Zeitraum). تعني (Zeitraum) في العادة مدة معينة من الزمان ونقول: في مجال زماني (Zeitraum) مقداره مائة سنة؛ لا نعني هنا في الحقيقة سوى تعيين زماني. بجانب هذا الاستعمال اللغوي المتداول، المفيد جداً من أجل التأمل، نعطي للكلمة المركبة الزمان ـ المكان (Zeitraum) معنى في الاتجاه الذي يجعلها تدل على الوحدة الداخلية بين الزمان والمكان. السؤال الحقيقي هنا يتعلق بواو العطف. نذكر هنا في البداية الزمان، نقول الزمان ـ المكان (Zeitraum) لا المكان ـ الزمان (Raumzeit)، وهذا يجب أن يشير إلى أن الزمان يلعب في هذا السؤال دوراً خاصاً. لكن هذا لا يعني بتاتاً أنه يمكن اشتقاق المكان من الزمان وأنه عموماً يحتل مرتبة ثانية بالمقارنة مع الزمان.

السؤال ما هو الشيء؟ يضم في ذاته السؤال: ما هو الزمان ـ المكان، ما هي الوحدة الملغزة للمكان والزمان التي فيها يتعين، على ما يظهر، الطابع الأساسي للشيء، وهو أن يكون كل مرة هذا فقط.

لا يمكن أن نتحاشى السؤال عن ماهية المكان والزمان، لأن شكوكاً تنبعث فوراً بصدد التحديد الذي قدمناه لشيئية الشيء. قلنا: المحل واللحظة الزمانية يجعلان من الأشياء المتماثلة تماماً هي كل

مرة هذه، أي مختلفة. لكن، هل يمثل المكان والزمان أصلاً تعيُّنين للشيء ذاته؟ صحيح أن الأشياء توجد، كما يقال، في المكان وفي الزمان. المكان والزمان هما إطار، مجال للتنظيم، بواسطته نضبط ونعطي محل الأشياء الفردية ولحظتها الزمانية. قد يكون إذاً أي شيء، عندما يتحدد من حيث محله ولحظته الزمانية، هو هذا الشيء الذي لا يقبل الخلط مع أي آخر. لكن هذه ليست سوى تعيينات تضفى على الشيء وتقحَم عليه من الخارج بواسطة الرابطة المكانية الزمانية. إننا بذلك لم نقل بعدُ شيئاً ما (etwas) عن الشيء ذاته وعما يجعل منه كل مرة هذا الشيء. نرى بسهولة أنه خلف هذه الصعوبة يتوارى السؤال الأساسي: هل المكان والزمان مجرد إطار للأشياء، مجرد نظام للإحداثيات نضعه لكي يساعدنا على الوصول إلى معلومات دقيقة بما فيه الكفاية عن الأشياء، أم هل المكان والزمان شيء ما (etwas) آخر؟ أليست علاقة الأشياء بهما هي هذه العلاقة الخارجية؟ (راجع ديكارت).

لنقلب نظرنا بالكيفية المعتادة يومياً في محيط ما يوجد حوالينا. يمكن أن نلاحظ: هذه الطبشورة بيضاء؛ هذا الخشب صلب؛ الباب مقفل. لكن هذه الملاحظات لا توصلنا إلى الهدف. نريد أن ننظر إلى الأشياء من زاوية شيئيتها، أي من زاوية **ذلك** الذي يُفترض أنه ينتسب لجميع الأشياء ولكل شيء من حيث هو كذلك. إذا اعتبرنا الأشياء من هذه الزاوية فإننا سنجد أن الأشياء فردية: بابٌ، طباشيرٌ، سبورةٌ، وهكذا. جلي أن كون الأشياء فردية بهذا النحو هو سمة عامة ومشتركة بين كل الأشياء. بل إننا إذا شاهدنا الأمور عن كثب سنجد أن كلاً من هذه الأشياء الفردية هو هذا، هذا الباب، هذه الطبشورة، هذه الطبشوره الآن وهنا، ليس ذاك الموجود في المدرج 6 وليس ذاك الذي كان في الفصل السابق.

بذلك نتوفر سلفاً على جواب عن سؤالنا ما هو الشيء؟ الشيء هو دائماً هذا الشيء. نحاول أن نفهم بكيفية أدق أين تكمن سمة ماهية الشيء التي وجدناها. يتبين أن السمة المذكورة المميِّزة للأشياء، كونها هذه، كون كل منها هذا، لها علاقة بالمكان والزمان. بفضل موقعه المكاني والزماني في كل مرة يكون كل شيء هو هذا الشيء الفريد وليس آخر. لكن نشأت شكوك بصدد ما إذا كنا قد قلنا عند ذكر هذا الارتباط بالموقع المكاني والزماني أمراً عن الشيء ذاته. هذه الإفادات حول الموقع المكاني والزماني لا تتعلق في الأخير إلا بالإطار الذي توجد فيه الأشياء وبكيفية وجودها فيه، أي أين ومتى توجد فيه. قد يمكن الإشارة إلى أن كل شيء ـ بحسب معرفتنا بالأشياء ـ له موقع مكاني ـ زماني وإلى أن ارتباط الشيء بالمكان والزمان لا يمكن بالتالي أن يكون اعتباطياً. هل تقوم الأشياء بالضرورة في هذه العلاقة المكانية الزمانية، وما هو أساس هذه الضرورة؟ هل يكمن هذا الأساس في الأشياء ذاتها؟ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقول لنا الطابع المميِّز المذكور أمراً ما عن الأشياء ذاتها، عن الكون ـ شيئاً.

إلا أن الانطباع الذي لدينا في البداية يوحي بأن المكان والزمان خارجيّان بالنسبة للشيء، أم هل هذا الانطباع خادع؟ لنشاهد الأمر عن كثب! هذه القطعة من الطباشير: المكان ـ وبتعبير أفضل مكان هذا المدرج ـ يقوم حول هذا الشيء، إذا ما جاز لنا أن نستعمل للضرورة كلمة يقوم. هذه القطعة من الطباشير تشغل، كما يقال، مكاناً؛ قطعة المكان التي تشغلها يحصرها السطح الخارجي لقطعة الطباشير. السطح الخارجي؟ السطح؟ قطعة الطباشير هي ذاتها ممتدة؛ لا يوجد المكان حولها فقط، بل عليها أيضاً، بل وحتى داخلها؛ إلا أن هذا المكان مشغول، ممتلئ. قطعة الطباشير ذاتها

تتكون في داخلها من المكان، نقول إنها تحتله، تضمه بواسطة سطحها الخارجي بصفته داخلَها الخاص. وهكذا فإن المكان ليس بالنسبة للطباشير مجرد إطار خارجي. لكن ماذا يعني هنا الداخل؟ كيف هو داخل الطباشير هذا؟ لنفحص الأمر. نكسر قطعة الطباشير. هل نحن الآن أمام الداخل؟ إننا الآن من جديد في الخارج كما كنا بالضبط من قبلُ؛ لم يحدث أي تغير. أصبحت قطع الطباشير أصغر. لكن الأمر لا يتعلق الآن بكونها أكبر أو أصغر. السطوح الجزئية ليست ملساء مثل السطح الخارجي السابق؛ هذا أيضاً لا أهمية له الآن. في اللحظة التي أردنا فيها أن نفتح الطباشير بواسطة التكسير والتجزيء من أجل أن نمسك بالداخل، انغلقت الطباشير أيضاً سلفاً، ويمكن أن نواصل ذلك باستمرار إلى أن تصبح قطعة الطباشير كلها كومة من المسحوق. يمكننا بواسطة عدسة مكبرة وميكروسكوب أن نتابع تجزيء الحبيبات الضئيلة. لا يمكن أبداً أن نعيّن بكيفية مضبوطة أين تكمن عملياً حدود هذا التقسيم الميكانيكي كما يسمّى؛ لا يمكن مبدئياً في أيّ حال أن يصل هذا التجزيء أبداً إلى ما هو مخالف لما تم الانطلاق منه؛ سواء كان طول القطعة 4 سنتميترات أو 4 ميكرونات (0,004 مليمتر) فقط، فإن هذا الفرق يبقى دائماً فرقاً متعلقاً بالسؤال كمْ، وليس بالسؤال ما (الماهية).

يمكن الآن أن نُتبع بالتجزيء الميكانيكي التحليلَ الكيميائي - الجزيئي؛ يمكن أيضاً أن نعود إثر هذا الأخير إلى البناء الذري للجزيئات. إلا أننا نريد، تبعاً لمنطلق سؤالنا، أن نبقى في المجال الأقرب للأشياء المحيطة بنا. لكن حتى عندما نسير في طريق الكيمياء والفيزياء، فإنه لن يقودنا أبداً في ما وراء مجال ميكانيكي، أي وراء دائرة المكان التي يتحرك فيها الجسم المادي من محل إلى محل أو يبقى ساكناً في محل. لم تبق العلاقات بين المادة والمكان على

أساس نتائج الفيزياء الذرية الحالية ـ منذ أن وضع نيلز بور[8] (Niels Bohr) سنة 1913 نموذجه للذرة ـ بسيطة كما كانت، لكنها في الأساس لم تصبح مختلفة. ما يشغل محلاً، ما يحتل مكاناً، يجب أن يكون هو ذاته ممتداً. كان سؤالنا كيف يبدو داخلُ الجسم الممتد، أو بعبارة أدق، كيف هو المكان هناك. تبين أن هذا الداخل هو دائماً من جديد خارج بالنسبة للجسيمات التي تصبح أصغر فأصغر.

في غضون ذلك صارت طبشورتنا كومة من الغبار. حتى لو افترضنا أن لا شيء قد تطاير من هذه الكتلة المادية وأن كل ما فيها لا يزال مجتمعاً، فإنها لم تبق طبشورتَنا، أي لم يبق ممكناً أن نكتب بها على السبورة بالطريقة المعتادة. هذا الأمر يمكن تحمُّله. لكن ما لا يمكن تحمله هو أننا لم نستطع العثور على المكان الذي نبحث عنه في داخل الطباشير والذي ينتمي إليه هو ذاته. لكن ربما يرجع ذلك إلى أننا لم نتدخل بسرعة كافية. لنكسر قطعة الطباشير مرة أخرى! السطح الجزئي والأجزاء المنتظمة فيه هي الآن في الخارج؛ لكن جزء السطح ذاته الذي كان قبل قليل داخلياً هو بالذات ما تنتظم فيه الحبيبات، وقد كان بالنسبة لهذه القطع دائماً سلفاً في الخارج. أين يبتدئ عموماً داخلُ الطبشورة، وأين ينتهي الخارج؟ هل تتكون الطبشورة من المكان؟ أم أن المكان هو دائماً مجرد وعاء يحيط بما تتكون منه الطبشورة، أي يحيط بما هي الطبشورة ذاتها؟ الطبشورة تشغل المكان فقط؛ كل شيء من الأشياء يُفسَح له مكان. فسح المكان[9] يعني بالذات أن المكان يبقى في الخارج. ما يشغل المكان

---

(8) نيلز بور (1885-1962) عالم فيزيائي دانماركي، اشتهر بصياغة نموذج للذرة على أساس نتائج الفيزياء الكونتية يُظهر تماثلاً في الشكل بين بنية الذرة وبنية النظام الفلكي.

(9) Einräumung von Raum: يريد هايدغر هنا أن ينبه إلى القرابة بين Einräumung: الفسح وRaum: المكان.

يمثل في كل حالة الحد بين خارج وداخلٍ. لكن الداخل هو في الحقيقة مجرد خارج بعيد. (إذا أخذنا الأمور بكيفية صارمة فإنه لا يوجد في المكان ذاته خارج ولا داخل. لكن أين يمكن في كل العالم أن يوجد خارجٌ وداخلٌ إن لم يكن لدى المكان؟ إلا أن المكان قد لا يكون سوى إمكان الخارج والداخل، من دون أن يكون هو ذاته لا داخلاً ولا خارجاً. قد تكون القضية: المكان هو إمكان الخارج والداخل صحيحة؛ لكن ما نسميه إمكاناً مازال غير محدد بتاتاً. يمكن أن يحمل الإمكان معانيَ عديدةً. لا نعتقد أن ما قلناه قد حسم سؤال العلاقة بين الشيء والمكان؛ ربما لم يطرح السؤال بعدُ بشكل كافٍ. وفيما يتعلق على الخصوص بمكان أشياء مثل الطباشير، أي أداة الكتابة، وعموماً أداة الاستعمال، فإنه لم يتم بعد الانتباه إلى ما نسميه مكان الأداة).

كان يتعين توجيه التمعن نحو ما إذا كان المكان والزمان خارجيين بالنسبة للأشياء أم لا. والآن تبين لنا أنه حتى المكان الذي يغلب على الظن أنه في داخل الشيء هو خارجٌ، إذا نظرنا إليه انطلاقاً من الشيء الجسمي وأجزائه الصغيرة.

الزمان هو أكثر خارجيةً بالنسبة للأشياء. الطبشورة التي هنا لها أيضاً أزمنتها، الآن، اللحظات الزمانية التي تكون فيها هنا، والآن، اللحظة الزمانية التي تكون فيها هناك. عند السؤال عن المكان كان هناك بعض الأمل في أن نعثر عليه في الشيء ذاته. أما بالنسبة للزمان فلا وجود حتى لهذا الأمل. إنه يجري على الأشياء كما يجري السيل الجارف على الحصى؛ بل ربما ليس الأمر حتى بهذا الشكل، لأن الحجارة خلال حركة الماء تتزحزح فتحتكّ ببعضها بعضاً وتتآكل. أما جريان الزمان فلا يؤثر على الأشياء. استمرار جريان الزمان الآن من الخامسة والربع إلى السادسة لا يمس الطباشير في شيء. صحيح أننا

نقول إن الأشياء تتغير مع الزمان وفي مجرى الزمان. بل يقال إن ناب الزمان السيئة الذكر تقضم الأشياء. لا يمكن أن ننازع في أن الأشياء تتغير في مجرى الزمان. لكن هل سبق أن لاحظ شخص ما كيف يقضم الزمان الأشياء، أي عموماً كيف يؤثر عليها؟

لكن ربما لا يمكن ملاحظة زمان الأشياء إلا لدى أشياء متميزة تماماً. نعرف مثل هذه الأشياء: الساعات. الساعات تشير إلى الزمان. لننظر إلى هذه الساعة: أين هو الزمان؟ إننا نرى ميناء الساعة وعقاربها المتحركة، لكننا لا نرى الزمان. يمكن أن نفتح الساعة وأن نفتشها. أين هو الزمان؟ لكن هذه الساعة لا تعطي الزمان مباشرة؛ إنها مضبوطة حسب ساعة المرصد البحري الألماني في هامبورغ. إذا سافرنا إلى هناك وسألنا الناس أين يحتفظون بالزمان، فإننا لن نصبح أكثر علماً مما كنا قبل السفر.

إذا كان لا يمكن العثور على الزمان حتى في الشيء الذي يشير إلى الزمان، فإنه يظهر أن لا علاقة له في الواقع بالأشياء ذاتها. لكن من جهة أخرى ليس القول أننا نعيِّن الزمان بواسطة الساعة مجرد كلام فارغ. إلى أين سنصل هنا إذا أردنا إنكار هذا القول؟ لا يؤدي ذلك إلى انهيار نظام الحياة اليومية فقط، بل إن كل حساب تقني سيصبح مستحيلاً؛ التاريخ، كل تذكر وكل قرار سيتلاشى.

ومع ذلك ـ أيّ علاقة تربط الأشياء بالزمان؟ عند كل محاولة لتحديد هذه العلاقة يتعزز الانطباع بأن المكان والزمان هما مجالان لا أكثر لإيواء الأشياء، لامباليان إزاء هذه، لكنهما صالحان لإعطاء كل شيء من الأشياء موقعه المكاني ـ الزماني. السؤال: أين وكيف هما مجالا الإيواء هذان، يبقى الآن مفتوحاً. الأكيد هو فقط أن كلاً من الأشياء الفردية لا يصبح هو هذا الشيء إلا بمقتضى هذا الموقع. ومع ذلك فهناك ـ على أي حال من حيث الإمكان ـ أشياء متماثلة

كثيرة. إذا نظرنا بالذات إلى السؤال انطلاقاً من الأشياء ذاتها، وليس انطلاقاً من إطارها، فإنه ليس من الضروري أن يكون كل شيء هو هذا الشيء الفريد؛ إنه لا يكون كذلك إلا بالنظر إلى المكان والزمان.

والواقع أن أحد كبار المفكرين الألمان ـ لايبنتز[10] (Gottffried Wilhelm Leibniz) (1646- 1716) ـ أنكر إمكان أن يكون ثمة أبداً شيئين متماثلين. في هذا الصدد وضع لايبنتز مبدأً خاصاً يهيمن على مجموع فلسفته التي نكاد لا نمتلك اليوم فكرة عنها. إنه (principium identitatis indiscernibilium)، مبدأ تطابق Selbigkeit الأشياء التي لا يمكن التمييز بينها. تقول القضية: شيئان لا يمكن التمييز بينهما، أيْ شيئان متماثلان، لا يمكن أن يكونا شيئين اثنين، يجب أن يكونا الشيء نفسه، أي شيئاً **واحداً**. سوف نسأل: لماذا؟ التعليل الذي يقدمه لايبنتز أساسي سواء بالنسبة لهذا المبدأ أو لتصوره الفلسفي الأساسي بكامله. الشيئان المتماثلان لا يمكن أن يكونا اثنين، أي أن كل شيء هو هذا الشيء الفريد، لأنه لا يمكن أن يكون ثمة أصلاً شيئين متماثلين. لماذا لا يمكن ذلك؟ إن **كون** الأشياء هو كونها مخلوقة من قِبل الله بالمعنى المسيحي اللاهوتي. لو كان هناك في وقت ما شيئان متماثلان، لكان الله قد خلق الشيء نفسه مرتين، وهذا يعني ببساطة تكرار أمر أزلي مرة أخرى. إلا أن مثل هذا الفعل الميكانيكي الخارجي يناقض كمالَ الخالق المطلق، الكمالَ الإلهي (perfectio Dei). لا يمكن إذاً على أساس ماهية الكون بمعنى كون الكائن مخلوقاً أن يكون ثمة أبداً شيئين متماثلين. يستند ذلك المبدأ

---

(10) فيلسوف وعالم ألماني قام باكتشافات علمية في ميادين عديدة مثل المنطق والديناميكا والرياضيات. عرف باتجاهه العقلاني. من أهم كتبه *Monadologie* و *Physikalische Schriften*.

إلى مبادئ وتصوراتٍ أساسيةٍ معينةٍ عن الكائنِ عموماً وعن كونِه، معبَّرٍ عنها بكيفية صريحة كثيراً أو قليلاً، وفوقَ ذلك على تصورات محددة عن كمال الخلق والصنع عموماً.

لسنا مهيئين الآن بشكل كاف لاتخاذ موقف من المبدأ الذي صرح به لايبنتز ومن تعليله. يجب دائماً من جديد أن نرى الأبعاد التي يفضي إليها في الحال السؤال ما هو الشيء؟ قد يمكن أن يكون ذلك التعليل اللاهوتي للمبدأ مستحيلاً بالنسبة لنا، بغض النظر تماماً عن سؤال الحقيقة الإيمانية للمسيحية. ومع ذلك يبقى هذا الأمر قائماً، بل لا يأتي إلا الآن للضوء، وهو أن السؤال عن سمة كون الأشياء، أنها فردية وأنها كل مرة هي هذه، متعلق تماماً بالسؤال عن الكون. هل ما زال الكون يعني بالنسبة لنا كون الكائن مخلوقاً من قِبل الله؟ إذا لم يكن الأمر هكذا فماذا يعني ذلك؟ هل لم يبق للكون بالنسبة لنا أي معنى بحيث إننا فقط نترنح في بلبلة؟ من الذي يجب أن يقرر بصدد الكون وإمكان تعيينه؟

لكننا نسأل في البداية عن الأشياء القريبة المحيطة بنا فقط. إنها تتبدى بصفتها فردية وبصفتها كل مرة هذه. تبيَّن من إشارتنا إلى لايبنتز أن سمة الأشياء تلك، سمة أنها في كل مرة هذه، يمكن أيضاً تعليلها على نحو آخر، انطلاقاً من كون الأشياء ذاتها، وليس فقط استناداً إلى موقعها المكاني ـ الزماني.

6. الشيء من حيث هو كل مرة هذا

لكن لنتوقف الآن عن متابعة السؤال: انطلاقاً من ماذا تتعين سمة الأشياء التي تتمثل في أن كل واحد منها هو هذا، ونطرح سؤالاً له طابع تمهيدي أكثر ملفوفاً في السؤال السابق.

قلنا إن الأشياء الفردية المحيطة بنا هي في كل مرة هذه. عندما نقول عن شيء ما (etwas) يتجلى إنه **هذا**، فهل نقول عموماً أمراً ما عن الشيء ذاته؟ هذا، أي هذا هنا، أي هذا الذي نشير إليه الآن. عندما نقول هذا نُظهر، نشير. بذلك نعطي في الحقيقة لآخر ـ لأولئك الذين هم معنا، الذين نحن مجتمعون معهم ـ إرشاداً إلى أمر ما. وبالضبط إرشاداً في دائرة ما هو هنا ـ هذا هنا، هذه هنا. هذا يعني بكيفية أدق: هنا في المجال القريب المباشر، في حين أن ذاك يعني ما هو أبعد، لكن أيضاً في دائرة هنا وهناك ـ هذا الشيء هنا، ذاك الشيء هناك. تتوفر اللغة اللاتينية هنا على فروق أكثر دقة؛ (hic) تعني هذا هنا، (iste) ذاك هناك و(ille) ذلك البعيد عنا تماماً: الكلمة اليونانية (ekei)، التي يعني بها الشعراء أيضاً ذلك الذي يوجد على الجانب الذي نسميه الجانب الماورائي.

تسمى في النحو كلمات مثل هذا، ذاك أدوات الإشارة (Demonstrativa)؛ هذه الكلمات تُظهر، تشير إلى . . . يتم التعبير عن السمة العامة لهذه الكلمات التي تشير بواسطة اسم الضمائر[11] (Pronomina)، بدائل الكلمات (Für-Wörter)؛ (antonumía) كما يقول النحاة اليونانيون، أي النحاة الذين لعبوا دور المرجع بالنسبة للنحو الغربي بأكمله. (Antonumía deiktikaí): ضمائر الإشارة. تتضمن هذه التسمية لكلمات مثل هذا، ذاك تأويلاً وتصوراً معيناً تماماً لماهيتها. أكيد أن هذا التصور يطبع النحو الغربي، الذي يسيطر علينا بالرغم من كل شيء إلى اليوم، لكنه مضلل. إن مصطلح الضمير (Für-Wort): بدل الكلمة ـ كلمة (Wort) هنا بمعنى اسم، علم، اسم الذات (Hauptwort) ـ يعني أن تلك الكلمات مثل هذا

---

(11) يجب أن نشير هنا إلى أن أدوات الإشارة تعتبر في اللغة الألمانية ضمائر، في حين أنها تعتبر في اللغة العربية أسماء.

تنوب عن الأسماء؛ إنها تلعب هذا الدور أيضاً؛ لكنها تلعبه فقط أيضاً[12]. تكلمنا عن الطباشير ولم نقل دائماً الاسم، بل استعملنا بدله تعبير هذا؛ لكن دورها هذا من حيث هي تنوب عن الاسم ليس هو الماهية الأصلية للضمير (Für-Wort). إن إنجازه كتسمية هو أكثر أصلية. نفهم هذا الإنجاز بمجرد أن ننتبه إلى أن أدوات التعريف (der, die, das) تولدت عن كلمات الإشارة. نضع أداة التعريف كما هو معروف **قبل** الاسم. التسمية المشيرة التي تقوم بها أداة التعريف تمتد دائماً في ما وراء الاسم. فتسمية الاسم تتم دائماً مسبقاً على أساس إظهار. هذا يشير، يُري ما يتجلى ويقوم أمامنا. إنجاز التسمية الذي يتم في أداة الإشارة ينتمي إلى أكثر إنجازات القول على العموم أصلية. إنه ليس مجرد إنجاز للنيابة عن الاسم، أي ليس إنجازاً من مرتبة ثانية وتابعة.

يجب أن نأخذ ما قلناه بعين الاعتبار حتى نقدر هذا تقديراً سليماً. إنه يكمن بكيفية ما في كل تسمية بما هي كذلك. تتخذ الأشياء من حيث إنها تلاقينا سمة هذا. لكن ألا نقول بذلك إن الـهذا ليس سمةً للأشياء ذاتها. الـهذا لا يأخذ الأشياء إلا من حيث هي موضوع للإشارة إليها. لكن أولئك الذين يتكلمون ويقصدون، الذين يستعملون كلمات الإشارة هاته، الناس، هم دائماً ذوات فردية. وهكذا فإن الـهذا ليس سمة للشيء ذاته، بل هو مجرد إضافة ذاتية من قِبلنا.

7. ذاتي - موضوعي. السؤال عن الحقيقة

عندما نسجل أن الـهذا هو مجرد تعيين ذاتي فإننا لا نقول طبعاً شيئاً ذا بال، وهذا ما يتبين في أننا يمكن أن نقول بالحق نفسه إنه

(12) يريد هايدغر بهذه الصيغة أن يقول: إنها تلعب هذا الدور بشكل جانبي فقط، بجانب دورها الأساسي الذي سيتحدث عنه مباشرة.

تعيين موضوعي؛ فالموضوع (obiectum) يعني ما هو ملقى قبالتنا (das Entgegengeworfene). يعني الـهذا الشيءَ من حيث إنه يقوم قبالتنا (uns entgegensteht)، أي من حيث إنه موضوعي. ما هو عليه هذا لا يتعلق بمزاجنا وهوانا، بل يتعلق، إذا ما كان يتعلق بنا، أيضاً بالمثل بالشيء. ما أصبح واضحاً الآن هو فقط أن تعيينات مثل هذا التي نستعملها في التجربة اليومية ليست مفهومة من تلقاء ذاتها، حتى وإن كانت تظهر كذلك. يبقى في جميع الأحوال موضع سؤال: ما هو نوع الحقيقة التي تكمن في تحديد الشيء بأنه هذا. ويصبح موضع سؤال: ما هو عموماً نوع الحقيقة التي لدينا خلال التجربة اليومية للأشياء، هل هي ذاتية أو موضوعية، هل هي مزيج بينهما أو ليست أياً منهما.

رأينا لحد الآن فقط أن الأشياء تقوم في ما وراء مجال التجربة اليومية أيضاً في حقائق مختلفة (شمس الراعي وشمس عالم الفيزياء الفلكية، الطاولة المعتادة والطاولة العلمية). والآن تبين أن حقيقة الشمس بالنسبة للراعي، حقيقة الطاولة المعتادة ـ مثلاً التحديد هذه الشمس، وهذه الطاولة ـ حقيقة الـهذا تبقى في ماهيتها غير شفافة. كيف يمكننا إطلاقاً أن نقول أمراً ما عن الشيء من دون أن نكون مطلعين بشكل كافٍ على نوع الحقيقة التي تخصه؟ يمكن حالاً أن نرد على ذلك بسؤال: كيف يمكننا أن نعرف أمراً ما عن الحقيقة الحقة حول الشيء إذا لم نعرف الشيء ذاته، حتى نحسم في شأن الحقيقة التي يمكن ويجب أن تخصه؟

هكذا يصبح واضحاً أن الاتجاه نحو الأشياء بكيفية مباشرة أمر لا يمكن تحقيقه؛ ليس لأننا اضطررنا للتوقف أثناء الطريق، بل لأن تلك التعيينات التي وصلنا إليها والتي أسندناها للأشياء ـ المكان، الزمان، الـهذا ـ تبينت كتعيينات لا تنتمي للأشياء ذاتها.

لكننا من جهة أخرى لا يمكن أن نلتمس مخرجاً رخيصاً بأن نقول: إذا كانت هذه التعيينات غير موضوعية، فمعنى ذلك أنها ذاتية. قد يمكن أن تكون لا هذا ولا ذاك، قد يمكن أن يكون التمييز بين الذات والموضوع ومعه علاقة الذات ـ الموضوع هي نفسها أمراً مشكوكاً فيه للغاية، حتى وإن كان يمثل خطأً خلفياً للفلسفة يحبه الجميع.

هذه ليست وضعية مُرضية على ما يظهر. لا يمكن الحصول على معلومة عن شيئية الشيء من دون معرفةٍ بنوع تلك الحقيقة التي يقوم فيها الشيء؛ لكن ليست هناك معلومة عن حقيقة الشيء دون معرفة بشيئية الشيء الذي توجد حقيقته موضع سؤال.

أين يجب أن نرسي أقدامنا؟ الأرض تنزلق تحت أقدامنا. ربما كنا على وشك السقوط في البئر؛ وعلى أي حال فالخادمات تضحكن سلفاً؛ وذلك حتى لو كنا خلال ذلك نحن أنفسنا أولئك الخادمات، أي لو كنا قد وجدنا بيننا وبين أنفسنا أن كل هذا الكلام عن الـهذا وما يماثله خيالي وفارغ.

سيكون الأدهى بالطبع ـ ليس بالنسبة لنجاحنا اليومي، لكن بالنسبة للفلسفة ـ أن نريد التملص بطرق ملتوية من المأزق الذي وصفناه. يمكننا أن نقول: لكن التجربة اليومية موثوقة بالفعل؛ هذه الطبشورة هي هذه الطبشورة، وأنا أتناولها عندما أحتاج إليها وأتركها في مكانها عندما لا أحتاج إليها. هذا واضح وضوح الشمس. أكيد ـ عندما يتعلق الأمر بالاستعمال اليومي. لكن السؤال المطروح الآن هو أين تكمن إذن شيئية هذا الشيء وهل الـهذا تعيين حقيقي للشيء ذاته. ربما لم ندرك الـهذا بعدُ بوضوح كافٍ. نسأل مجدداً من أين وكيف تتعين حقيقة الشيء من حيث هو في كل مرة هذا الشيء.

نصل هنا إلى ملاحظة سبق أن أبداها هيغل[13] (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770-1831) في مؤلفه **فينومينولوجيا الروح** (المؤلفات الكاملة، المجلد II، ص 73 وما يليها). إلا أن منطلق مسار أفكار هيغل، مستوى هذا المسار وقصده من نوع آخر.

انبعث اعتراض مفاده أن تعيين الشيء بصفته كل مرة هذا الشيء هو مجرد تعيين ذاتي؛ ذلك أن هذا التعيين تابع لموقع المجرب وللحظة الزمانية التي تتم فيها بالضبط من جانب الذات تجربة الشيء في كل مرة.

ما الذي يجعل الطبشورة هنا في كل مرة هذه الطبشورة وليست أخرى؟ ليس ذلك سوى أنها بالذات هنا، وبالضبط أنها الآن هنا. الهنا والآن يجعلان منها هذه. عند التعيين بالإشارة ـ هذه ـ نستند إلى الهنا، أي إلى محل، أي إلى المكان، ونستند بالمثل إلى الآن، إلى الزمان. نعرف ذلك سلفاً، على الأقل بصورة عامة. لكننا نلتفت الآن على الخصوص إلى الحقيقة المتعلقة بالطبشورة: الطبشورة هي هنا ـ هذه حقيقة؛ فالهنا والآن يعيِّنان الطبشورة بحيث نقول بتوكيد **الـ** طبشورة، وهذا يعني: هذه الطبشورة. لكن هذه بداهات جداً ملموسة، تكاد تكون تافهة. غير أننا نريد أن نقوم بمحاولة أخيرة وأن نرسخ أكثر الحقيقة البديهية حول الطبشورة. نريد أن ندوِّن الحقيقة حول الطبشورة حتى لا تضيع منا هذه الحقيقة النفيسة.

نأخذ لهذا الغرض قصاصةً من الورق ونسجل عليها هذه الحقيقة: الطبشورة هي هنا. نضع هذه الحقيقة المكتوبة بجانب الشيء الذي هي حقيقته. بعد انتهاء المحاضرة يتم فتح بابي المدرج

---

(13) فيلسوف ألماني عمل على تقديم نسق شامل يقدم فيه الفلسفة في صورتها الكاملة، من أهم مؤلفاته: Phönomenologie des Geistes وWissenschaft der Logik.

معاً، بذلك تتم تهوية المدرج، نفترض أن تيار الهواء يعصف بالقصاصة خارج المدرج. يعثر طالب في طريقه إلى المطعم الجامعي على هذه الورقة فيقرأ الجملة: الطبشورة هي هنا، ويلاحظ أن ذلك ليس صحيحاً إطلاقاً. تيار الهواء جعل من الحقيقة لاحقيقة. أمر غريب أن تكون حقيقة ما تابعة لهبَّة ريح. على عكس ذلك يحكي الفلاسفة أن الحقيقة تتوفر في ذاتها على صلاحية وأنها فوق ـ زمنية وأبدية، وويل لمن يقول إن الحقيقة ليست أبدية. فهذا يعني القول بالنسبية التي تلقن أن كل ما هو حقيقي ليس حقيقياً إلا بشكل نسبي، جزئي؛ لا شيء يبقى راسخاً. هذه التعاليم تسمى العدمية. العدمية، العدم، فلسفة القلق، النزعة التراجيدية، لابطولية، فلسفة الهم والكآبة ـ قائمة هذه العناوين الرخيصة لا تنفد. أمام هذه العناوين يقشعر الإنسان المعاصر، وبواسطة القشعريرة التي تثار بهذا الشكل تُفنَّد الفلسفة المعنية. إنها أزمنة رائعة هاته التي لا يحتاج فيها المرء حتى في الفلسفة إلى أن يمعن الفكر، بل يتكفل فيها أياً كان بإثارة القشعريرة تبعاً لتوجيه أعلى أحياناً! والآن ينبغي أن تكون الحقيقة ذاتها تابعة لمهب الريح! هل ينبغي ذلك؟ أسأل إذا لم يكن الأمر ربما كذلك.

لكن في النهاية يكمن المشكل فقط في أننا لم نسجل إلا نصف الحقيقة وأننا عهدنا بها إلى قصاصة عابرة. الطبشورة هي هنا، وبالضبط الآن. نريد أن نعيِّن الآن بشكل أدق. لكي لا تبقى الحقيقة المسجلة تحت رحمة هبة الريح نثبت هذه الحقيقة حول الآن وبالتالي حول الطبشورة على هذه السبورة الثابتة. الآن ـ متى الآن؟ نكتب على السبورة الآن فترة الزوال. الآن، الآن بالضبط، في هذا الزوال. نفترض أن المدرج سيقفل بعد المحاضرة حتى لا يستطيع أحد أن يقترب من الحقيقة المسجلة وأن يحرِّفها خلسة. في صبيحة الغد فقط

يمكن أن يدخل العون إلى المدرج لينظف السبورة؛ يقرأ هذه الحقيقة: الآن فترة الزوال. وسيلاحظ أن هذه الجملة غير حقيقية وأن هذا الأستاذ أخطأ. بين عشية وضحاها أصبحت الحقيقة لاحقيقة.

حقيقة غريبة! لاسيما وأننا كل مرة عندما نطلب معلومة مؤكدة عن الطبشورة تكون هي ذاتها هنا وفي كل مرة هنا والآن، تكون متسمة بالهنا والآن. ما يتغير هو دائماً فقط تعيين الهنا والآن وبالتالي تعيين الشيء؛ لكن تبقى الطبشورة دائماً هذه الطبشورة. إذاً فهذا التعيين ينتمي، رغم ما يمكن أن يقال، إلى الشيء ذاته. وتبعاً لذلك فالـهذا تعيين عام للشيء، إنه ينتمي إلى شيئيته. لكن عمومية الـهذا تتطلب عموماً بأن تتعيَّن كعمومية في كل حال. لا يمكن أن تكون الطبشورة بالنسبة لنا ما هي، أي طبشورة، هذه وليست أخرى، إذا لم تكن كل مرة تحمل سمة الآن وهنا. سنقول: هذا أكيد، الطبشورة هي بالنسبة لنا (für uns)[14] دائماً هذه الطبشورة؛ إلا أننا نريد في النهاية أن نعرف ما هي الطبشورة لذاتها (für sich)[15]. لهذا الغرض جعلنا حقيقة الطبشورة مستقلة عنا وعهدنا بها لقصاصة الورق وللسبورة. وماذا نرى هنا: بينما كان ينبغي حفظ أمر ما عن الطباشير تحولت الحقيقة إلى لاحقيقة.

هذا يومئ لنا بأن نجرب مع الحقيقة حول الطباشير طرقاً أخرى، بحيث إنه بدل أن نعهد بالحقائق لقصاصة الورق وللسبورة يجب أن نحتفظ بها لدينا، أن نصونها لدينا أكثر مما قمنا به لحد الآن، وبذلك نتخلص من الخوف الغريب من النزعة الذاتية، أو أكثر

(14) لأجلنا.

(15) أي باستقلال عنا، بغض النظر عن علاقته بنا أو بما هو آخر بالنسبة له.

من ذلك نحتمله. هكذا يمكن أن نقترب أكثر مما هي الطبشورة لذاتها (für sich) كلما فهمنا الحقيقة حول الطبشورة بصفتها حقيقتنا. تبين مراراً أن الحقيقة عن الشيء ترتبط بالمكان والزمان. بناءً على ذلك يمكن أيضاً أن نفترض أننا كلما نفذنا أكثر إلى ماهية المكان والزمان اقتربنا أكثر من الشيء ذاته، رغم أنه لا زال يظهر دائماً، ودائماً من جديد، أن المكان والزمان مجرد إطار للشيء.

وأخيراً، سيطرح السؤال: هل الحقيقة حول الشيء هي مجرد حقيقة نضفيها على الشيء ونعلقها عليه بواسطة قصاصة ورق ـ أم أن الشيء ذاته، على العكس من ذلك، معلق في الحقيقة مثلما يرد في الزمان والمكان، أم أن الحقيقة ليست معلقة في الشيء، ولا تكمن فينا، ولا تقوم في مكان ما من السماء.

لم تقدْ كل التأملات التي قمنا بها لحد الآن على الأرجح سوى إلى أننا الآن في حيرة من أمرنا في ما يتعلق بالشيء وأننا لا نحس إلا بدوامة في الرأس. أكيد ـ كان ذلك أيضاً هو غرضنا. ليس طبعاً لكي نبقى في هذه الحيرة، بل لكي نعرف أن الاتجاه الحي المرح نحو الأشياء له شأن خاص في تلك اللحظة التي نود فيها أن نعرف شيئية الشيء.

إذا تذكرنا الآن الوضعية التي انطلقنا منها أمكننا أن نقدر، على أساس التساؤل الغريب المتقلب الاتجاه الذي أنجزناه عمداً، لماذا لم نقترب من الشيء ذاته إلا قليلاً. بدأنا بملاحظة أن الأشياء المحيطة بنا فردية وأن هذه الأشياء الفردية هي في كل مرة هذه. بهذا التعيين الأخير دخلنا إلى مجال الإشارة إلى الأشياء، وإذا نظرنا إلى الأمور بشكل معكوس: إلى مجال الكيفية التي تلاقينا بها الأشياء. الإشارة والملاقاة ـ هذا يعني عموماً المجال الذي نقيم فيه نحن، الذوات المزعومة، أيضاً. عندما نريد الإمساك بهذا المجال نجد أنفسنا دائماً

أمام المكان والزمان؛ سمينا ذلك الزمان ـ المكانَ (Zeit-Raum) الذي يجعل الإشارة والملاقاة ممكنتين، المجالَ الذي يحيط بالأشياء والذي يعلن عن ذاته كل مرة من خلال ذكرنا الاضطراري للمكان والزمان.

8. الشيء كحامل لخصائص

ربما لا يمكن أن نعرف أي أمر (etwas) عن الأشياء وأن نكتشف أي أمر عنها إذا لم نمكث في المجال الذي تلاقينا داخله. إلا أننا لا يمكن أن نتملص من السؤال هل يمكن، على الأقل داخل هذا المجال الذي نقيم داخله دائماً سلفاً لدى الأشياء، أن نتجه إلى الأشياء ذاتها. إذا فعلنا ذلك سنقرر انطلاقاً من هنا بعض الأمور عن الأشياء ذاتها. وعليه فمن الحكمة أن نغض النظر بإصرار عن الإطار القائم حول الأشياء وأن نوجه نظرنا حصرياً إلى بنيتها. وعلى أي حال، فإن هذا الطريق له الحق نفسه في أن يجرَّب مثل الطريق السابق.

نسأل من جديد: ما هو الشيء؟ كيف هو الشيء؟ رغم أننا كنا نروم شيئية الشيء، فإننا نُقبل الآن بحذر على العمل، نبقى في البداية لدى الأشياء الفردية، نشاهدها ونسجل ما رأيناه. حَجَرةٌ ـ إنها صلبة، رمادية اللون، خشنة السطح؛ شكلها غير منتظم، ثقيلة وتتكون من هذه المواد وتلك. نبتةٌ ـ لها جذر وساق وأوراق؛ هذه خضراء ومسننة؛ عنق الورقة قصير. . . إلخ. حيوانٌ ـ له أعين وآذان؛ يستطيع أن يتحرك من محل إلى محل، يتوفر إضافة إلى أجهزة الإحساس أيضاً على أجهزة للهضم وأجهزة للتناسل، وهي أعضاء يستعملها، ينتجها ويجددها بكيفية ما. نسمي هذا الشيء ـ مثل النبات الذي له أيضاً أعضاء ـ عضويةً. الساعة لها دواليب، لولب، وميناء. . . إلخ.

يمكن أن نستمر على هذا النحو من دون نهاية. ما نسجله خلال ذلك صحيح. المعلومات التي نقولها نابعة من اهتداء أمين بما تُظهره لنا الأشياءُ ذاتها. نسأل الآن بشكل أكثر تعيُّناً: بأيّ صفة تظهر لنا الأشياء؟ نغض النظر عن أننا أمام حَجَرة، وردة، كلب، ساعة أو غير ذلك. نوجه النظر فقط إلى ما هي الأشياء بوجه عام: إنها دائماً ما يتوفر على هذه الخصائص أو تلك، دائماً ما هو على هذه الكيفية أو تلك؛ هذا الأمر (Etwas) هو حامل الخصائص، إنه يقوم تحت الخصائص إذا جاز التعبير؛ إنه ما يبقى، ما نعود إليه دائماً من جديد عندما نسجل الخصائص كما لو كنا نعود إلى المعطى نفسه. هكذا إذاً هي الأشياء ذاتها. ما هو الشيء إذاً؟ نواةٌ تحيط بها خصائص متغيرة كثيرة، أو حاملٌ تقوم عليه هذه الخصائص، إنه ما يمتلك آخر، ما يتوفر فيه هو ذاته على آخر. مهما قلَّبنا الأمر وأدرناه، فإن بنية الأشياء تتبدى بهذا الشكل؛ وحولها يقوم المكان والزمان بصفتهما إطارها. كل ذلك مقنع وواضح من تلقاء ذاته، إلى حد أن المرء يكاد يخجل من أن يعرض صراحة هذه العبارات الشائعة. كل ذلك واضح تماماً بحيث إننا لا نفهم لماذا دخلنا في تلك التعقيدات، وخاصة لماذا تكلمنا عن الـهذا، عن المبادئ الميتافيزيقية المشكوك فيها، عن مستويات الحقيقة وكل ما هو من هذا القبيل. قلنا إن تأملنا يجب أن يتحرك في دائرة التجربة اليومية. هل هناك ما هو أقرب من أن نأخذ الأشياء كما هي؟ يمكن أن نواصل وصف الأشياء وأن نقول: إذا تغيرت خصائص شيءٍ، فيمكن أن يؤثر ذلك على شيء آخر. الأشياء تؤثر بعضها على بعض وتقاوم بعضها بعضاً؛ تنشأ عن هذه العلاقات بين الأشياء خصائص أخرى تتوفر عليها هي بدورها أيضاً الأشياءُ.

يوافق هذا التحديد للأشياء ولترابطها ما نسميه التصور الطبيعي للعالم. طبيعي ـ لأننا نبقى خلال ذلك طبيعيين تماماً ونغض النظر

عن كل ميتافيزيقيا متعمقة وعن كل نظريات المعرفة البعيدة من الواقع والعقيمة. نبقى طبيعيين ونترك أيضاً الأشياء ذاتها على طبيعتها الخاصة.

إذا أشركنا الآن الفلسفة في الحديث واستطلعنا الأمر لديها، سيتبين أن الفلسفة ذاتها لم تقل منذ القديم سوى ذلك. ما قلناه عن الشيء ـ أنه حامل لخصائص كثيرة ـ سبق أن صرح به أفلاطون وبخاصة أرسطو. بعد ذلك تم التعبير عنه ربما بكلمات ومفاهيم أخرى، لكن المقصود في العمق واحد، وذلك حتى عندما تكون المواقع الفلسفية جداً مختلفة، كما هو الأمر بالنسبة لأرسطو وكنت مثلاً. هكذا يصرح كنت في **نقد العقل المحض** (A 182)[16] بهذا المبدأ: كل الظاهرات [أي كل الأشياء لأجلنا] تتضمن ما يدوم (**الجوهر**) بصفته الموضوع ذاته، وما يتغير بصفته مجرد تعيين له، أي كيفية لوجود الموضوع.

ما هو الشيء إذاً؟ جواب: الشيء هو الحامل القائم أمامنا لخصائص عدة قائمة فيه ومتبدِّلة.

هذا الجواب طبيعي إلى حد أنه يسيطر أيضاً على التفكير العلمي، وليس فقط على التفكير النظري، بل على كل تعامل مع الأشياء وحسابها وتقديرها.

يمكن أن نثَبت التعيين التقليدي لماهية شيئية الأشياء في المصطلحات المعروفة والمتداولة:

1. húpokeímenon ـ sumbebekós

(16) يشير الحرف A هنا وفي ما يلي إلى الطبعة الأولى من (Kritik der reinen Vernuntf)، في حين يشير الحرف B إلى الطبعة الثانية من المؤلف عينه.

ركيزة ـ ما يقوم دائماً مسبقاً مع، ما حل أيضاً مع

2. accidens ـ substantia

3. حامل ـ خصائص

4. (موضوع ـ محمول)

9. بنية ماهية الحقيقة والشيء والقضية

تم منذ أمد بعيد الحسم في السؤال: ما هو الشيء؟ بما يحقق رضاً عاماً، أي أن السؤال لم يبق، على ما يظهر، سؤالاً.

علاوة على ذلك، فإن الجوابَ عن هذا السؤال، أي تعيينَ الشيء كحامل قائم لخصائص قائمة فيه، مؤسَّسٌ بطريقة لا يمكن مجاوزتها وقابلٌ في كل حين لأن يؤسَّس في حقيقته بطريقة لا يمكن مجاوزتها. ذلك أن التأسيس هو أيضاً طبيعي، ولذلك متداول لدرجة أنه يجب إبرازه صراحة حتى يتم الانتباه إليه.

أين يكمن تأسيس حقيقة التعيين المتداول لماهية الشيء؟ جواب: لا يكمن سوى في ماهية الحقيقة ذاتها. الحقيقة ـ ماذا يعني ذلك؟ الحقيقي هو الصحيح. الصحيح هو ما يتطابق مع الوقائع. وهو يتطابق عندما يصيب هذه الوقائع، أي عندما يهتدي بكيف تكون الأشياء ذاتها. الحقيقة، بناءً على ذلك، هي الاهتداء بالأشياء. يجب، على ما يظهر، ألا تهتدي الحقائقُ الفردية وحدها بالأشياء الفردية، بل أيضاً ماهيةُ الحقيقة ذاتها. إذا كانت الحقيقة صواباً، إصابة لـ...، فإن ذلك يجب، على ما يظهر، أن يصح بالأولى بالنسبة لتعيين ماهية الحقيقة: يجب أن يهتدي بماهية الشيء (بالشيئية). على أساس ماهية الحقيقة كاهتداء يجب أن تنعكس بنية الأشياء في بنية الحقيقة.

وهكذا، إذا وجدنا في بنية ماهية الحقيقة الهيكل نفسه الذي نجده في بنية ماهية الأشياء، فإن حقيقة التعيين المتداول لبنية ماهية الشيء تكون قد تأكدت انطلاقاً من ماهية الحقيقة ذاتها.

الحقيقة هي الاهتداء بالأشياء، التطابق مع الأشياء. لكن ما طبيعة ذلك الذي يهتدي؟ ما هو المتطابق؟ ما هذا الذي نقول عنه إنه حقيقي أو خاطئ؟ كما أنه من الطبيعي فهم الحقيقة كتطابق مع الأشياء، فإن تعيين ما هو حقيقي أو خاطئ ينشأ هو أيضاً على نحو طبيعي. الحقيقي الذي نجده، نضعه، ننشره وندافع عنه، نصوغه في كلمات. لكن كلمة واحدة ـ باب، طباشير، كبير، لكن، وَ ـ ليست حقيقيةً، وأيضاً ليست خاطئةً. الربط بين الكلمات هو وحده يكون دائماً حقيقياً أو خاطئاً: الباب مغلق؛ الطبشورة بيضاء. نسمي هذا الربط بين الكلمات قولاً بسيطاً. القول إذاً هو محل الحقيقة وموطنها. لهذا نقول أيضاً ببساطة: هذا القولُ أو ذاك حقيقةٌ. الحقائق واللاحقائق هي أقوال.

كيف هي بنية هذه الحقيقة كقول؟ ما هو القول؟ مصطلح القول متعدد الدلالات. نميز أربع دلالات مترابطة في ما بينها ولا تقدم إلا في هذه الوحدة، إن جاز التعبير، التصميم الأساسي الكامل لبنية القول:

قال . . . قضية

قال حول. . . إخبار

قال لـ. . . إبلاغ

تكلم. . . تعبير

شخص استُدعي شاهداً أمام المحكمة يرفض القول، وهذا يعني في البداية: إنه لا يصرح بشيء، إنه يحتفظ بما يعرفه لنفسه. يعني القول هنا الإبلاغ المصرِّح كنقيض للكتمان. عندما يدلي بقولٍ، فإن

هذا القول لا يتألف في الغالب من كلمات فردية متقطعة، إنه إخبار. الشاهد الذي قرر الإدلاء بالقول يحكي. في هذا الإخبار يتم القول حول الواقعة. أقواله تعرض الحادثة، مثلاً مجرى وظروف محاولة اقتحام تمت ملاحظتها مباشرة. يقول الشاهد: كان البيت غارقاً في الظلام؛ كانت دفات النافذة مغلقة... إلخ.

القول بالمعنى الواسع للإبلاغ يتألف هو ذاته من أقوال بالمعنى الضيق، أي من قضايا. القول بالمعنى الضيق لا يعني التصريح، بل يعني القول الذي يُخبر عن البيت، عن حاله وعن الوضعية العامة للأشياء. القول يعني هنا: قول أمر ما عن الوضعية والظروف انطلاقاً منها وعلى أساسها؛ القول هو إخبار عن... يعطى الإخبار بحيث تتم أقوال انطلاقاً مما يتمّ الحديث عنه، مما يتعلق به الإخبار. يعني القول ثالثاً أن نأخذ مما يتعلق به الحديث، مثلاً من البيت، ما ينتسب له وأن نقول عنه ذلك، أن نسنده له صراحةً بصفته منتسباً له. ما يقال بهذا المعنى نسميه المحمول. القول بالمعنى الثالث حملي؛ إنه القضية.

بناءً على ذلك يعني القول ثلاثة أشياء: قضية تعطي خبراً يصبح إبلاغاً عندما ينجز قصداً أمام آخرين. يصح الإبلاغ عندما يكون الخبر صائباً، أي عندما تكون القضية حقيقية. القول كقضية، كقول لـ a, b، عن H هو موطن الحقيقة. نميز في بنية القضية، أي الحقيقة البسيطة، بين الموضوع (Subjekt) والمحمول (Prädikat) والرابطة (Copula) ـ موضوع القضية (Satzgegenstand)، قول القضية[17] (Satzaussage) وكلمة الربط (Verbindungswort). تكمن الحقيقة في

(17) عندما يتعلق الأمر بالقضية تعني Subjekt وSatzgegenstad (حرفياً موضوع القضية) الشيء نفسه: الموضوع أو الحامل أو المسند إليه. وكذلك تعني Prädikat وSatzaussage (حرفياً قول القضية) الشيء نفسه: المحمول.

أن ينتسب المحمول للموضوع وأن يوضع ويقال في القضية بصفته منتسباً له. بنيةُ وعناصرُ بناء الحقيقة، أي القضية الحقيقية (موضوع القضية وقول القضية)، تناسب بالضبط ما تصيبه الحقيقة، الشيءَ كحامل وخصائصَه.

هكذا نستمد من ماهية الحقيقة، أي من بنية القضية الحقيقية، دليلاً لا لبس فيه على حقيقة التعيين الذي يعطى لبنية الشيء.

إذا ألقينا الآن مرة أخرى نظرة إجمالية على كل ما يميز الجواب عن سؤالنا: ما هو الشيء؟ أمكننا أن نؤكد بالنسبة له ثلاثة أمور.

1. ينشأ تعيين الشيء كحامل لخصائص طبيعياً عن التجربة اليومية.

2. تم منذ عهد قديم وضع تعيين الشيئية هذا في الفلسفة، لأنه، كما هو واضح، يفرض ذاته من تلقاء ذاته على نحو طبيعي تماماً.

3. مشروعية هذا التعيين لماهية الشيء تثبتها وتؤسسها في الأخير ماهية الحقيقة ذاتها، وهذه الماهية مقْنعة هي أيضاً من تلقاء ذاتها، أي طبيعية.

إن سؤالاً يمكن الإجابة عنه بهذا النحو الطبيعي ويمكن أيضاً في كل حين تأسيسه على نحو طبيعي لا يبقى سؤالاً بالمعنى الجدي. إذا أردنا أن نستمر في التمسك بالسؤال، فسيكون ذلك إما عناداً أعمى أو نوعاً من الجنون يجرؤ على مهاجمة ما هو طبيعي وما لا يحتمل أي سؤال. سنحسن صنعاً بالتخلي عن السؤال: ما هو الشيء؟ الذي تم حسمه. قبل أن نتخلى بشكل صريح عن هذا السؤال المفروغ منه نضع سؤالاً انتقالياً.

10. تاريخية تعيين الشيء

بيَّنا أن الجواب عن السؤال ما هو الشيء؟ هو: الشيء هو حامل لخصائص، وأن موطن الحقيقة المناسبة لذلك هو القول، القضية، التي هي ربط بين الموضوع والمحمول. هذا الجواب ـ كما قلنا ـ طبيعي تماماً وكذلك تأسيسه. والآن نضيف فقط السؤال: ما معنى طبيعي هنا؟

نسمي طبيعياً ما يُفهم ببساطة من تلقاء ذاته في محيط الأسلوب اليومي للفهم. بالنسبة لمهندس إيطالي مثلاً تُعتبَر البنية الداخلية لطائرة ضخمة قاذفة للقنابل مفهوماً من تلقاء ذاته. لكن مثل هذا الشيء ليس بالنسبة لحبشي منزوٍ في قرية جبلية طبيعياً على الإطلاق؛ إنه ليس مفهوماً من تلقاء ذاته، أي انطلاقاً مما يقْنع هذا الإنسان وقبيلته عن طريق المقارنة بما هو معروف مسبقاً يومياً من دون مساعدة خارجية. بالنسبة لعصر التنوير كان طبيعياً كلُّ ما يمكن التدليل عليه وتبيُّنه حسب مبادئ معيَّنة للعقل المرتكز على ذاته، وما يخص بالتالي كل إنسان في ذاته والإنسانية الشاملة. أما بالنسبة للعصر الوسيط فقد كان طبيعياً كلُّ ما يستمد ماهيته، طبيعته (natura)، من الله، لكن يستطيع بعد ذلك، بمقتضى هذا الأصل ومن دون تدخل جديد من الله، أن يشكل ذاته وأن يحفظ ذاته على نحو ما. الطبيعي بالنسبة لإنسان القرن الثامن عشر، عقلي العقل الشامل في ذاته المتخلص من أي رباط آخر، كان سيبدو لإنسان العصر الوسيط لاطبيعياً جداً. لكن العكس كان صحيحاً أيضاً، كما نعرف انطلاقاً من الثورة الفرنسية. يترتب عن كل ذلك أن الطبيعي غير طبيعي إطلاقاً، أي هنا مفهوم من تلقاء ذاته بالنسبة لأي إنسان موجود كيفما كان. الطبيعي هو دائماً تاريخي.

هكذا ينبعث شكٌّ من وراء ظهورنا: ماذا لو كان هذا التعيينُ لماهية الشيء، الذي يبدو لنا طبيعيا جداً، غيرَ مفهوم من تلقاء ذاته إطلاقاً، أي غير طبيعي؟ إذن ينبغي أن يكون قد وُجد زمان لم يكن يعيَّن فيه الشيء بعدُ على هذا النحو. وتبعاً لذلك ينبغي أيضاً أن يكون قد وُجد زمان تم فيه إنشاء هذا التعيين لماهية الشيء. وهذا سيعني أن تعيين ماهية الشيء بهذا الشكل لم يسقط مطلقاً في وقت ما من السماء، بل يتأسس هو ذاته على افتراضات معينةٍ كليةً.

الأمر هو بالفعل كذلك. يمكن إلى الآن أن نتابع نشأة هذا التعيين لماهية الشيء في خطوطها الرئيسية عند أفلاطون وأرسطو. ليس هذا فقط؛ في الوقت نفسه وفي السياق نفسه، الذي تم فيه اكتشاف الشيء تم أيضاً اكتشاف القضية بما هي كذلك، وبالمثل اكتشاف أن القضية هي موطن الحقيقة كاهتداء بالشيء. هذا التعيين لماهية الحقيقة الذي يسمى طبيعياً والذي استخلصنا منه سنداً لصحة تعيين ماهية الشيء، هذا المفهوم الطبيعي للحقيقة ليس هو أيضاً ببساطة طبيعياً.

لهذا فإن الرؤية الطبيعية للعالم التي استندنا إليها باستمرار ليست مفهومة من تلقاء ذاتها. إنها تبقى موضع سؤال. هذا الطبيعي الذي تطلب مجهودات هو تاريخي بمعنى متميز. هكذا قد يمكن أن نكون في رؤيتنا الطبيعية للعالم خاضعين لسيطرة تأويلٍ لشيئية الشيء قديم لعدة قرون، في حين أن الأشياء تلاقينا في الحقيقة في غضون ذلكَ على نحو مخالف تماماً. سؤالنا الانتقالي عن معنى طبيعي يمنعنا، بعد هذه الإجابة، من أن نعتبر دون رويّة السؤال ما هو الشيء؟ محسوماً. يظهر أن السؤال لم يتعين إلا الآن بشكل أدق. أصبح السؤال ذاته سؤالاً تاريخياً. عندما نتجه ظاهرياً في براءة وحياد إلى الأشياء ونقول عنها إنها حوامل لخصائص، فإننا لا نكون نحن الذين

نرى ونقول، إن ما يتكلم بالأحرى هو موروث تاريخي قديم. لكن لماذا لا نريد أن ندع هذا التاريخ وشأنه؟ إنه لا يزعجنا. ذلك التصور للشيء يجعلنا في وضعية مريحة. وإذا افترضنا أننا اطلعنا على تاريخ اكتشاف وتأويل شيئية الشيء، فإن ذلك لن يؤدي إلى أي تغيير في الأشياء. فالترام الكهربائي لن يسير بسبب ذلك على نحو مخالف لما كان؛ تبقى الطبشورة طبشورة، الوردة وردة والقطة قطة.

أكدنا منذ الحصة الأولى على أن الفلسفة هي ذلك التفكير الذي لا جدوى منه مباشرةً. لكن ربما بكيفية غير مباشرة، أي تحت شروط معينة وعلى طرق لم يعد يبدو عليها ببساطة أنها فُتحت من قِبل الفلسفة وأنها لا يمكن أن تُفتح إلا من قِبلها؟

تحت شروط معينة: إذا تحملنا مثلاً عناء إمعان الفكر في الوضعية الداخلية التي تعرفها اليوم علوم الطبيعة سواء المتعلقة بالكائنات غير الحية أو بالكائنات الحية، إذا أمعنا الفكر أيضاً في علاقة التقنية الآلية بكينونتنا، فإنه سيتضح أن المعرفة والتساؤل وصلا هنا إلى حدود تبيِّن في الحقيقة غياب علاقة أصلية بالأشياء، وأن ما يوهمنا بمثل هذه العلاقة هو فقط استمرار الاكتشافات والنجاحات التقنية. إننا نحس بأن ما يبحث فيه علم الحيوان والنبات بصدد الحيوان والنبات وكيف يبحثان فيه قد يكون صحيحاً. لكن هل تبقى هذه حيوانات ونباتات؟ أليست مجرد آلات مرتبة من قبلُ يعترف المرء بعد ذلك في أحسن الأحوال بأنها أكثر مهارةً منا؟

يمكن طبعاً أن نعفي أنفسنا من عناء إمعان الفكر على هذه الطرق. يمكن أن نستمر في التمسك بما نجده طبيعياً، أي بذلك الذي لا نستمر في التفكير بصدده. يمكن أن نجعل هذا الغياب للفكر مقياساً للأشياء. القطار الكهربائي سيستمر بعد ذلك في السير بالطريقة نفسها تماماً. ذلك أن القرارات التي تُتخذ أو لا تُتخذ لا تجري في مجال الترام أو الدراجة النارية، بل في مكان ما آخر ـ أيْ في مجال

الحرية التاريخية، أيْ هناك حيث تختار كينونة تاريخية أساسها وكيف تختاره، أيّ درجة لحرية المعرفة تختار لنفسها وما الذي تضعه كحرية.

تختلف هذه القرارات باختلاف الأزمان والشعوب. وهي لا يمكن أن تُفرض قسراً. مع درجة حرية المعرفة التي يتم اختيارها بحرية، أي مع تشدد التساؤل يضع دائماً شعب هو ذاته مرتبة كينونته. كان اليونان يرون كل نبل كينونتهم في قدرة التساؤل؛ كانت قدرتهم على التساؤل بالنسبة لهم مقياساً يميزهم عن أولئك الذين لا يستطيعون ولا يريدون ذلك. هؤلاء سمّاهم اليونان برابرة.

يمكن أن ندع سؤال معرفتنا عن الأشياء وشأنه وأن نعتقد أنه سيستقيم ذات يوم من تلقاء ذاته. يمكن أن نعجب بانتصارات علوم الطبيعة والتقنية الحالية دونما حاجة إلى أن نعرف كيف تحققت ـ أن نعرف مثلاً أن العلم الحديث لم يصبح ممكناً إلا في حوار مع العلم القديم ومفاهيمه ومبادئه أُنجز انطلاقاً من الشغف الأقدم بالتساؤل. لا نحتاج إلى أن نعرف شيئاً عن ذلك، ويمكننا أن نعتقد أننا أناس ممتازون جداً لدرجة أنه كان على الرب أن يمنحنا ذلك من دون مجهود.

لكن يمكن أيضاً أن نقتنع بضرورة تساؤل يجب أن يفوق في مداه وعمقه ويقينه كل تساؤل لحد الآن، لأننا بذلك فقط يمكن أن نتمكن مما يجري علينا بتلقائيته.

لا يمكن اتخاذ القرارات بالأقوال، بل فقط بفضل العمل. نتخذ قراراً من أجل التساؤل، من أجل تساؤل جداً معقد وجداً طويل يبقى لعقود مجرد تساؤل. في غضون ذلك يمكن أن يعرض آخرون بهدوء حقائقهم. ذات مرة كتب نيتشه خلال جولاته المتفردة هذه الجملة:

تمعن ذاتي جبّار: أن يعي المرء ذاته لا كفرد، بل كإنسانية. لنتمعن، لنتذكر: لنقطع الطرق الصغرى والكبرى! (إرادة القوة، رقم 585).

لا نقطع هنا إلا طريقاً صغيراً، الطريق الصغير للسؤال الصغير ما هو الشيء؟ تبين أن التعيينات التي تبدو مفهومةً من تلقاء ذاتها ليست طبيعية. الأجوبة التي قدمناها صدرت سلفاً في زمان قديم. عندما نسأل طبيعياً وبلا انحياز في الظاهر عن الشيء يتكلم سلفاً في السؤال رأي مسبق عن شيئية الشيء. في نوع السؤال ذاته يتكلم التاريخ. لهذا قلنا إن السؤال هو سؤال تاريخي. وهذا يتضمن توجيهاً لنهجنا، إذا أردنا أن نسأل السؤال مع فهم كافٍ.

ماذا ينبغي أن نعمل إذا كان السؤال سؤالاً تاريخياً؟ ما معنى تاريخي هنا؟ في البداية اكتفينا بتسجيل أن الجواب الرائج عن السؤال عن الشيء ينحدر من زمان سابق، من زمان ماض. يمكننا أن نسجل بأن معالجة السؤال مرت منذ ذلك الحين بتغيرات وإن كانت لم تقلبها رأساً على عقب، وأنه قد ظهرت في مجرى القرون نظريات مختلفة عن الشيء وعن القضية وعن الحقيقة المتعلقة بالشيء. يمكن أن يتبين من خلال ذلك أن السؤال والجواب لهما، كما يقال، تاريخ، أي يتوفران سلفاً على ماض. لكن هذا بالضبط هو ما لا نقصده عندما نقول إن السؤال ما هو الشيء؟ سؤال تاريخي (geschichtlich). فذلك الإخبار عن الماضي، عن الدرجات التمهيدية، إن جاز التعبير، للسؤال عن الشيء يعالج ما هو ساكن؛ هذا النوع من الإخبار التأريخي[18] (historisch) هو تسكين (Stillegung) صريح للتاريخ (Geschichte) والحال أن هذا الأخير حدوث[19] (Geschehen). نسأل

---

(18) يميز هايدغر بصرامة بين تاريخي (geschichtlich) وتأريخي (historisch): الإخبار التأريخي يمكن أن يعرض مجموعة الأحداث المتعاقبة وأن يبرز تسلسلها، لكنه لا يستطيع أن يمسك بالحركة الحية للتاريخ.

(19) يريد هايدغر أن ينبه هنا إلى العلاقة اللغوية بين التاريخ (Geschichte) والحدوث (Geschehen). التاريخ الأصلي هو حدوث.

تاريخياً عندما نسأل عما لا يزال يحدث، حتى وإن كان في الظاهر قد مضى. نسأل عمّا لا يزال يحدث، وهل ما زلنا في مستوى هذا الحدوث بحيث يمكن أن يبدأ في بسط ذاته.

لهذا فنحن لا نسأل عن الآراء ووجهات النظر والقضايا التي وردت في السابق بصدد الشيء لكي نرتبها بعد بعضها كما تُرتب الرماح في معرض للأسلحة حسب القرون التي تنتمي إليها. لا نسأل إطلاقاً عن صيغة وتعريف ماهية الشيء. هذه الصيغ ليست سوى رواسب وبقايا لتصورات أساسية اتخذتها الكينونة التاريخية وسط الكائن في كليته إزاء هذا الأخير وتشبعت بها. إننا نسأل عن هذه التصورات الأساسية، عن ما هو حدوث فيها وعن حركات الكينونة الأساسية في حدوثها، وهي حركات لم تبق في الظاهر حركات لأنها مضت. لكن إذا لم تكن حركةٌ ما قابلةً للملاحظة فهذا لا يعني أنها غائبة؛ يمكن أيضاً أن تكون في حال السكون.

ما يبدو لنا ماضياً، أي حدوثاً لم يبق على الإطلاق كائناً، يمكن أن يكون سكوناً. وهذا السكون يمكن أن يتوفر على وجود وواقعية غزيرين يجاوزان في النهاية جوهرياً كل واقعية الواقعي بمعنى **الراهن**.

ليس سكون الحدوث غياباً للتاريخ، بل شكل أساسيّ لحضوره. ما نعرفه ونتصوره في البداية في الفهم المتوسط كماضٍ ليس في الغالب سوى ما كان راهناً في السابق، ما أثار آنذاك الأنظار وأيضاً جلب الصخب الذي ينتمي دائماً إلى التاريخ من دون أن يكون هو التاريخ الحق. ما هو مجردُ ماضٍ (das Vergangene) لا يستنفد ما كان[20] (das

---

(20) نحت هايدغر في كتابه الأساسي *Sein und Zeit* كلمة die Gewesenheit, das Gewesene للإشارة إلى الماضي بالمعنى الأصلي تمييزاً له عن الماضي die Vergangenheit, das Vergangene بالمعنى بالمتداول والمألوف. ما نعتبره في العادة في حياتنا اليومية كماض هو ما =

(Gewesene . هذا الأخير لا زال يحدث[21]، وكيفية كونه هي سكون خاص للحدوث الذي تتعين كيفيته بدورها انطلاقاً مما يحدث[22]. ليس السكون سوى الحركة المتوقفة، وهو في الغالب أكثر إثارة للانقباض من الحركة ذاتها.

11. الحقيقة - القضية (القول) - الشيء

يمكن أن تكون لسكون الحدوث الذي يعود إلى الزمن السالف أشكال وأسباب مختلفة. لنلاحظ كيف سيكون من هذه الزاوية حال سؤالنا. قلنا إن تعيين الشيء كحامل لخصائص تبلور في عهد أفلاطون وأرسطو. في الوقت نفسه تم اكتشاف ماهية القضية. وفي الوقت نفسه أيضاً نشأ تحديد الحقيقة، التي موطنها هو القضية، كاهتداء للإدراك بالأشياء. يمكن عرض كل ذلك بكيفية مفصلة ودقيقة انطلاقاً من محاورات ودراسات أفلاطون وأرسطو. يمكن أيضاً أن نبيّن كيف تغيرت في الفلسفة الرواقية هذه التعاليم حول الشيء،

= مضى ومر وانقضى، ما يقوم خلفنا وسبق أن تركناه وراءنا. هذا المعنى هو معنى غير أصلي. أما الماضي الأصلي das Gewesene، ما كان das, was gewesen ist فيشير إلى إمكانيات للوجود كانت كائنة وتبقى مصونة في الإنجاز الحالي للوجود الممكن. الماضي الأصلي ليس مقطعاً من الزمان مر وانقضى، بل هو امتداد يبقى مصوناً في الحاضر. الماضي الأصلي هو ما كان وما لا يزال قائماً ومؤثراً ومنتمياً للحاضر بشكل ما. وبالمثل فإن المستقبل الأصلي ليس مقطعاً من الزمان لم يوجد بعد، لم يأت بعد، بل إنه ينتمي، بوصفه امتداداً للفعل الذي يضع مشاريع نحو الإمكانيات التي ينبغي تحقيقها، إلى الإنجاز الحالي لكوننا الممكن، إنه ينتمي لوجودنا الحاضر.

(21) يستعمل هايدغر الفعل wesen رغم أنه لم يبق مستعملاً في اللغة الألمانية المتداولة لقرابته مع الماهية das Wesen التي يفهمها هايدغر كمصدر فعلي. ترجمناه بفعل يحدث؛ الماضي الأصلي، ما كان das Gewesene لا يزال يحدث west، أي لا يزال يسود وينتشر ولا يزال فاعلاً ومؤثراً. انظر أعلاه الهامش السابق.

(22) من الفعل geschehen.

حول القضية وحول الحقيقية، ثم كيف ظهرت في السكولائية الوسيطة اختلافات جديدة، وفي العصر الحديث اختلافات أخرى جديدة، وفي المثالية الألمانية من جديد اختلافات أخرى. بذلك سنحكي عن السؤال قصة (Geschichte)، لكننا لن نسأل إطلاقاً تاريخياً[23] (geschichtlich)، أي إننا خلال ذلك سندع السؤال ما هو الشيء؟ في سكونه؛ والحركة ستكمن فقط في مواجهة هذه النظريات مع بعضها اعتماداً على إخبار حولها. وعلى خلاف ذلك سننتزع السؤال ما هو الشيء؟ من السكون، عندما ندفع التعيينات الأفلاطونية-الأرسطية للشيء والقضية والحقيقة إلى إمكانات محددة ونضع هذه الإمكانات موضع حسم. نسأل: هل تم تعيين ماهية الشيء **و**تعيين ماهية القضية **و**تعيين ماهية الحقيقة في الوقت نفسه مصادفةً فقط، أم هل هذه التعيينات مترابطة فيما بينها وبالضرورة؟ إذا كان ذلك صحيحاً، فكيف تترابط هذه التعيينات في ما بينها؟ يظهر أننا سبق أن قدمنا جواباً عن هذا السؤال، وذلك على أي حال إذا رجعنا إلى ما عرضناه لأجل تأسيس صواب تعيين ماهية الشيء. تبين هناك أن تعيين بنية ماهية الحقيقة يجب أن يصيب ـ على أساس ماهية الحقيقة كصواب ـ بنية ماهية الأشياء. بذلك تم تقرير ترابط معين بين ماهية الشيء وماهية القضية والحقيقة. وهذا يتجلى أيضاً خارجياً في ترتيب تعيين الشيء والقضية التي تحتل فيه علاقة الموضوع-المحمول المرتبة الرابعة. (قارن الصفحة 69 ـ 70)[24] لكن لا يجوز أن ننسى أننا قدمنا الإشارة إلى الترابط منظوراً إليه بهذا الشكل على أنها رأي التصور المعتاد والطبيعي للسؤال. إلا أن هذا الرأي الطبيعي **ليس**

(23) تعني Geschichte القصة وفي الوقت نفسه التاريخ.

(24) عند الإحالة إلى صفحات من هذا الكتاب نثبت رقم الصفحة حسب الطبعة الألمانية الأصلية.

طبيعياً إطلاقاً. وهذا يعني الآن أن صلابته المزعومة تنحل في سلسلة من الأسئلة. تقول هذه الأسئلة: هل تم تفصيل بنية الحقيقة والقضية على بنية الأشياء؟ أم هل تم، على العكس من ذلك، تأويل بنية الشيء كحامل لخصائص على ضوء بنية القضية بوصفها وحدة الموضوع والمحمول؟ هل قرأ الإنسان بنية القضية في بنية الشيء أم أقحم بنية القضية في الأشياء؟

إذا كانت الحالة الأخيرة صحيحة فسينشأ حالاً سؤال آخر: كيف تأتّى للقضية، للقول أن تكون المقياسَ والنموذجَ لكيفية تعيين الأشياء في شيئيتها؟ نظراً لأن القضية (Satz)، القول (Aussage)، الوضع (Setzen) والقول[25] (Sagen) فعلان للإنسان، فإنه سينتج عن ذلك أن الإنسان ليس هو الذي يسير حسب الأشياء، بل إن الأشياء هي التي تسير حسب الإنسان وحسب الذات الإنسانية التي يُفهم الأنا عادة على ضوئها. يظهر أن هذا التأويل لعلاقة الأصل بين تعيين الشيء والقضية مستبعد، على الأقل لدى اليونان. ذلك أن منظور الأنا (Der Ichstandpunkt) هو أمر حديث، وبالتالي لايوناني. فعند اليونان كانت المدينة (Polis) هي التي تحدد المقياس. كل العالم يتكلم اليوم على المدينة اليونانية. إلا أنه لدى اليونان، شعب المفكرين، سك أحدهم هذه الجملة:

Tánton chremáton métron estin anthropos, ton men onton os estin, ton de ouk onton os ouk estin.

الإنسان مقياس كل الأشياء، الأشياء الكائنة من حيث هي كائنة، وغير الكائنة من حيث هي غير كائنة.

---

(25) يريد هايدغر أن يشير إلى أن العلاقة الاشتقاقية بين فعل القول sagen والقول Aussage بمعنى القضية توازي في اللغة الألمانية العلاقة بين فعل الوضع setzen والقضية Satz.

يبدو أن الرجل الذي نطق بهذا القول، بروتاغوراس[26] (Protagoras) كتب كتاباً يحمل عنواناً بسيطاً هو (he Alétheia)، الحقيقة. النطق بهذه الجملة ليس من الناحية الزمنية جد بعيد من عصر أفلاطون. ربما لا تكمن أي نزعة ذاتية في القول إن بنية الشيء تسير حسب بنية القضية، بدل العكس؛ الآراء المتأخرة حول تفكير اليونان هي وحدها تضفي عليه طابعاً ذاتياً. إذا كانت بالفعل القضية والحقيقة المستوطنة فيها المفهومة من حيث هي صواب هما مقياس تعيين الشيء، وإذا كان الأمر بالتالي مخالفاً ومعاكساً لما يراه الرأي الطبيعي، فإن سؤالاً آخر يفرض ذاته: ما الذي يؤسس ويضمن أننا قد أصبنا الآن أيضاً بالفعل ماهية القضية؟ من أين يتعين عموماً ما هي القضية؟

هكذا نرى أن ما حصل عند تعيين ماهية الشيء ليس أمراً ماضياً ومنتهياً، بل هو على أكثر تقدير متعثر، لذلك يتعين من جديد تحريكه ولا يزال بالتالي موضع سؤال. إذا كنا لا نريد أن نكتفي بترديد آراء، بل نريد أن نفهم ما نقوله نحن أنفسنا ونعتقده عادةً، فإننا سندخل حالاً في دوامة كاملة من الأسئلة.

بدايةً: السؤال المتعلق بالشيء هو الآن على هذا النحو: هل تتعين ماهية القضية والحقيقة على أساس ماهية الشيء، أم تتعين ماهية الشيء على أساس ماهية القضية. السؤال مطروح في صيغة إما وإما. لكن ـ وهذا سيصبح هو السؤال الحاسم ـ هل صيغة إما وإما هي ذاتها كافية؟ هل ماهية الشيء وماهية القضية تعكسان بعضهما فقط لأنهما معاً تتعيَّنان انطلاقاً من الجذر نفسه، لكن من جذر أعمق

---

(26) بروتاغوراس (415 – 485 ق.م.) فيلسوف يوناني يعتبر من أقطاب الاتجاه السفسطائي.

منهما؟ لكن ماذا وأين ينبغي أن يكون هذا الأساس المشترك لماهية الشيء والقضية ولأصلهما؟ هل هو اللامشروط؟ قلنا في البداية إن ما يشرط ماهية الشيء في شيئيته لا يمكن أن يكون هو ذاته شيئاً ولا يمكن أن يكون مشروطاً، بل يجب أن يكون لا-مشروطاً (Un-bedingtes). لكن حتى ماهية اللامشروط تتحدد هي أيضاً من قِبل ما يُفترض كشيء وكشرط[27] (Be-dingung). إذا اعتُبر الشيء كائناً مخلوقاً (ens creatum)، كائناً قائماً أمامنا بصفته مخلوقاً من قِبل الله، فإن اللامشروط سيكون هو الله بمعنى العهد القديم. إذا اعتُبر الشيء هو ما يقوم كموضوع قبالة الأنا، أي بوصفه اللا-أنا، فإن اللامشروط سيكون هو الأنا، الأنا المطلق بمعنى المثالية الألمانية. هل يجب البحث عن اللامشروط فوق الأشياء أو تحتها أو فيها: هذا يتعلق بما يُفهم كشرط وككون مشروط.

مع هذا السؤال فقط نتقدم باتجاه الأساس الممكن لتعيين الشيء والقضية وحقيقتها. بذلك يرتج السؤال البدئي عن الشيء في أشكال طرحه الأولى. تم إخراج حدوث تعيين الشيء ذاك الذي كان من زمان معياراً، الحدوث الذي بدا أنه مضى منذ زمن طويل، في حين أنه كان في الحقيقة فقط متعثراً ومنذئذ ساكناً، تم إخراجه من سكونه. بدأ السؤال عن الشيء يتحرك من جديد انطلاقاً من بدئه.

بهذه الإشارة إلى أن السؤال عن الشيء هو سؤال إشكالي داخلياً ينبغي الآن أن نوضح فقط بأي معنى نعتبر هذا السؤال سؤالاً تاريخياً. أن نسأل تاريخياً يعني أن نحرر ونحرك الحدوث الساكن والمكبَّل في السؤال.

---

(27) انظر الهامش رقم 1 من هذا الفصل.

لكن مثل هذا الإجراء يتعرض بسهولة لسوء فهم. قد يُعتقد أننا نريد أن ننسب بعدياً للتعيين البدئي أخطاء أو حتى مجرد قصور ونقص. يبقى هذا لعباً صبيانياً للترفع الفارغ والمغرور الذي يدعيه دوماً كل المتأخرين، فقط لأنهم عاشوا في زمن متأخر، إزاء السابقين. إذا ما كان الأمر يتعلق في أسئلتنا بنقد، فإن هذا النقد لا يتوجه إلى البدء، بل فقط إلى أنفسنا نحن من حيث إننا لم نبق نتعامل مع هذا البدء بما هو بدء، بل نجره معنا كما لو كان طبيعياً، أي في تحريف لامبالٍ.

إن تصور السؤال ما هو الشيء؟ بوصفه سؤالاً تاريخياً بعيد جداً عن قصد مجرد الإخبار التأريخي بالآراء التي ظهرت سابقاً عن الشيء، مثلما هو بعيد عن الميل إلى نقد هذه الآراء ثم استخلاص وعرض رأي جديد عن طريق جمع ما هو صائب في كل الآراء السابقة. إن الأمر بالأحرى يتعلق بتحريك الحدوث الداخلي البدئي لهذا السؤال في مسالك حركته البسيطة، لكن المثبتة في السكون، وهو حدوث ليس بعيداً عنا في أزمنة ما عتيقة، بل حاضر هنا في كل قضية وكل رأي يومي، في كل توجه إلى الأشياء.

12. التاريخية والقرار

ما قلناه عن الطابع التاريخي للسؤال ما هو الشيء؟ يصح بالنسبة لكل سؤال متفلسف نطرحه اليوم أو في المستقبل، طبعاً على اعتبار أن الفلسفة تساؤل يضع ذاته موضع سؤال ولذلك يتحرك دائماً وأبداً في دائرة.

رأينا في البداية كيف تعيَّن الشيء عندنا أولاً بصفته الفردية وبصفته هذا. ذلك ما سماه أرسطو tóde ti، هذا هنا. لكن تعيين الفردية يخضع أيضاً من حيث المضمون للكيفية التي ندرك بها

عمومية العام الذي يعتبر الفرد حالةً ومثالاً له. من هذه الزاوية أيضاً اتخذ أفلاطون وأرسطو قرارات معينةً لا يزال منطقُنا ونحوُنا قائمين إلى اليوم في مجال نفوذها. رأينا أيضاً أنه لحصر الهذا بدقة أكثر تمت الاستعانة في كل مرة بالرابطة المكانية وبالرابطة الزمانية. وحتى في ما يتعلق بتحديد ماهية المكان والزمان، رسم أرسطو وأفلاطون طرقاً ما زلنا نتحرك فيها إلى اليوم.

لكن في الحقيقة توجد كينونتنا التاريخية سلفاً على طريق تحول إذا اختنق انطلاقاً من ذاته، فإنه لن يعرف هذا المصير، إلا إذا لم يعرف كيف يصل إلى الأسس التي وضعها هو نفسه ليؤسس ذاته من جديد انطلاقاً منها.

من كل ما قلناه يمكن أن نستخلص بسهولة ماذا يجب أن نعمل إذا أردنا أن نحرك سؤالنا ما هو الشيء؟ بوصفه سؤالاً تاريخياً.

ينبغي أولاً تحريك بدء تعيين ماهية الشيء والقضية لدى اليونان، ليس لكي نعرف كيف كان الأمر سابقاً، بل لكي نحسم بصدد كيف هو في جوهره إلى اليوم. غير أننا يجب أن ننصرف في هذه المحاضرة عن إنجاز هذه المهمة الأساسية، وذلك لسببين. السبب الأول هو سبب خارجي في الظاهر. لا يمكن أن نحقق المهمة المذكورة بجمع استشهادات تتعلق بما قاله أفلاطون وأرسطو هنا وهناك عن الشيء والقضية. سيكون من الضروري بالأحرى أن نأخذ بعين الاعتبار كليةَ الكينونة اليونانية، آلهتَها، فنَّها، دولتَها، علمَها، حتى نعرف ماذا يعني اكتشافٌ مثل اكتشافِ الشيء. كل شروط هذا الطريق غير متوافرة في إطار هذه المحاضرة. لكن حتى لو توافرت هذه الشروط، فإننا لن نستطيع الآن أن نسير الطريق نحو البدء، وبالضبط بالنظر إلى المهمة المطروحة. ألمحنا سابقاً إلى أن مجرد تعريف الشيء لا يعني الكثير، سواء عثرنا على مثل هذا

التعريف في الماضي، أو كان لدينا نحن أنفسنا الطموح إلى أن نركب تعريفاً نسميه جديداً. الجواب عن السؤال ما هو الشيء؟ له طابع آخر. إنه ليس قضية، بل تغير في التصور الأساسي أو ـ بتعبير أفضل وأكثر حذراً ـ بداية تغير الموقف السائد لحد الآن من الأشياء، تغير في التساؤل والتقدير، في الرؤية والحسم، وبإيجاز: في الكينونة (Da-sein) وسط الكائن. تعيين التصور الأساسي في تغيره داخل الصلة بالكائن هو مهمة عصر بأكمله. لكن ذلك يتطلب أن ننظر بعيون يقظة إلى ذلك الذي غالباً ما يقبض علينا ويجعلنا غير أحرار في تجربة الأشياء وتعيينها. إنه علم الطبيعة الحديث من حيث إنه أصبح في ملامح أساسية معينة شكلاً عاماً للتفكير. صحيح أن البدء اليوناني يسود أيضاً ـ ولو بصورة متغيرة ـ في هذا العلم، لكن ليس هو وحده وليس بشكل أساسي. إلا أن السؤال عن علاقاتنا الأساسية مع الطبيعة، عن معرفتنا بالطبيعة بما هي كذلك، عن سيطرتنا على الطبيعة، ليس سؤالاً ينتمي لعلم الطبيعة ـ بل إن هذا العلم هو ذاته محل سؤال في السؤال: هل لا زال يخاطبنا الكائن بما هو كذلك وكيف. مثل هذا السؤال لا يُحسم في محاضرة، بل في أحسن الأحوال في قرن، لكنه لا يُحسم أيضاً في قرن، إلا إذا لم يكن هذا القرن نائماً، معتقداً فقط أنه صاح. لا يمكن أن يوضع هذا السؤال على طريق الحسم إلا في حوار.

في سياق تكوّن العلم الحديث اكتسب تصورٌ معيَّن عن الشيء أسبقية متفردة. الشيء بحسب هذا التصور هو الكتلة المادية المتحركة في النظام المكاني ـ الزماني المحض أو هو مركب لكتل من هذا النوع. منذ ذاك اعتُبر الشيء في هذا المعنى أساساً وأرضيةً لكل الأشياء ولتعيينها ومساءلتها. الكائن الحي يُفهم، حتى عندما لا يعتقد المرء أنه يمكن ذات يوم تفسيره بمساعدة الكيمياء الغرائية (Kolloid-

(Chemie انطلاقاً من المادة غير الحية، حتى عندما يُترك له طابعه الخاص، كبناء فوقي وملحق للكائن غير ـ الحي؛ وبالمثل تُعتبر أداة الاستعمال والعدة شيئاً مادياً تمت تهيئته لاحقاً بأن أُلصقت به قيمة خاصة. إلا أن سيطرة تصور الشيء المادي كبناء تحتي حق لكل الأشياء تمتد خارج مجال الأشياء عموماً وتصل إلى المجال الروحي، كما يمكن أن نسميه على نحو تقريبي تماماً، مثلاً إلى مجال تأويل اللغة، التاريخ، الأثر الفني... إلخ. لماذا تتسم مثلاً معالجة وتأويل الشعراء في مدارسنا العليا منذ عقود بهذا البؤس؟ جواب: لأن المدرسين لا يعرفون الفرق بين الشيء والقصيدة الشعرية، لأنهم يتعاملون مع الأشعار كما لو كانت أشياءَ، وهذا لأنهم لم يمروا أبداً عبر السؤال عن ما هو الشيء. قد تكون هناك أسباب تجعل الناس يقرأون اليوم الأناشيد الجرمانية[28] (Niebelungslied) أكثر مما يقرأون هوميروس؛ لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً؛ إننا دائماً أمام نفس البؤس ـ سابقاً باليونانية والآن بالألمانية. لكن المسؤول عن هذه الحال ليس المدرسون، ولا أيضاً مدرسو هؤلاء المدرسين، بل عصر بكامله، أي نحن أنفسنا ـ إذا لم تنفتح أخيراً عيوننا.

السؤال ما هو الشيء؟ سؤال تاريخي. في تاريخه اكتسب تعيين الشيء كشيء مادي قائم أسبقية راسخة. إذا سألنا السؤال فعلياً، أي وضعنا إمكانات تعيين الشيء على طريق الحسم، فإننا لا يمكن أن نقفز على الجواب الحديث، كما لا يحق لنا أن ننسى بدء السؤال.

(28) ملاحم قديمة تحكي حياة الأبطال تعود إلى القرن الثالث عشر. يبدو أن هايدغر يلمّح هنا إلى تصاعد الاهتمام بالأناشيد الجرمانية وبكل ما ينتمي للثقافة الجرمانية خلال صعود الحركة النازية.

لكن يجب، في الوقت نفسه، وقبل كل شيء أن نسأل هذا السؤال البسيط ما هو الشيء؟ بحيث نخبِره بوصفه سؤالنا، بحيث لا يفارقنا أبداً، وذلك حتى إذا لم تتح لنا زمناً طويلاً فرصة سماع محاضرات عنه، خاصةً وأن هاته ليست مهمتها إعلان كشوف كبرى وتهدئة الخواطر، بل ربما لا تستطيع سوى أن توقظ ما خمد وأن ترتب ما اختل.

13. خلاصة

لكي نصل الآن إلى حصر نهائي لمسعانا نلخص ما سبق. أكدنا في البداية على أنه ليس هناك البتة في الفلسفة، على خلاف العلوم، منفذ مباشر ممكن إلى الأسئلة. نحتاج هنا دائماً وبالضرورة إلى تمهيد. التأملات التمهيدية لسؤالنا ما هو الشيء؟ بلغت الآن منتهاها.

حددنا السؤال من زاويتين أساسيتين: ما الذي يُطرح موضع سؤال، وكيف يتم التساؤل؟

أولاً: من زاوية **ما** يُطرح في السؤال ـ الشيء. سلطنا ضوءاً ضعيفاً جداً بالطبع، إن جاز التعبير، على الأفق الذي يقوم فيه تقليدياً الشيءُ وتعيينُ شيئيته. هنا تبين أمران: من جهة إطار الشيء، الزمان-المكان، وكيفية تجلي الشيء، الـهذا؛ ومن جهة أخرى بنية الشيء ذاته، بوصفه حاملاً لخصائص، وعلى نحو عام وفارغ تماماً: بوصفه الواحد بالنسبة لمتعدد.

ثانياً: حاولنا تحديد السؤال من زاوية الكيفية التي يجب أن يُسأل بها. تبيَّن أن السؤال سؤال تاريخي. شرحنا ما المقصود بذلك. أوضح التمعن التمهيدي حول سؤالنا أن سؤالين موجِّهين يرنان فيه باستمرار ويجب بالتالي طرحهما معه. الأول: إلى أي مجال ينتمي

الشيء؟ الثاني: من أين نستقي تعيين شيئيته؟ عن هذا الذي يطرح مع السؤال ينشأ الخيط الموجِّه وخط البناء الذي يجب أن نسير بمحاذاته، إذا أردنا ألا يترنح كل شيء في عرضية وخلط بحتين وأن لا يتعثر السؤال عن الشيء في طريق بدون مخرج.

لكن هل سيكون ذلك مصيبة؟ هذا هو السؤال عينه الذي يسأل: هل هناك أصلاً معنى جدي لطرح مثل هذه الأسئلة؟ نعرف أن لا جدوى من معالجتها. على هذا الأساس تتحدد العواقب التي تنشأ عندما لا نطرح السؤال ونتغاضى عنه. عندما نتجاهل التحذير المعلق على تيار عالي الضغط ونلمس الأسلاك الكهربائية تكون العاقبة هي الموت. أما عندما نتغاضى عن السؤال ما هو الشيء؟ فإنه لا يحدث لنا أي شيء.

عندما يخطئ طبيب في معالجة مجموعة من المرضى يتعرضون لخطر انطفاء حياتهم. أما عندما يشرح مدرس لتلاميذه قصيدة شعرية بكيفية غير مقبولة فإنه لا يحدث شيء. لكن ربما يكون من الوجيه أن نتكلم هنا بحذر أكبر ونقول: عندما نتغاضى عن طرح السؤال عن الشيء وعندما نشرح قصيدة شعر شرحاً غير كافٍ يظهر أن لا شيء يحدث. ذات يوم ـ ربما بعد خمسين أو مئة سنة ـ سيكون مع ذلك شيء ما قد حدث.

السؤال ما هو الشيء؟ سؤال تاريخي. لكن الأهم من الحديث عن السمة التاريخية للسؤال هو أن نتصرف مسبقاً عند التساؤل أيضاً على أساس هذه السمة. وهنا يجب علينا بالنسبة لأهداف وإمكانات هذه المحاضرة أن نقنع بمخرج.

لا نستطيع أن نعرض البدء العظيم للسؤال لدى اليونان، كما أن ليس من الممكن أن نضع أمام أعيننا في سياق مكتمل ذلك التعيين

للشيء الذي أصبح مسيطراً بفضل العلم الحديث. لكن، من جهة أخرى، لا محيد عن معرفة ذلك البدء ولا عن معرفة العصور الحاسمة للعلم الحديث، إذا كنا نريد أصلاً أن نبقى في مستوى السؤال.



القسم الثاني

طريقة كنت في السؤال عن الشيء

الفصل الأول

الأرضية التاريخية التي يرتكز عليها مؤلف كنت نقد العقل المحض

كيف نصل رغم ذلك ـ ولو مؤقتاً ـ إلى طريق التاريخ الحي الحق لسؤالنا؟ نختار مقطعاً وسطاً من هذا الطريق، وبالضبط ذلك المقطع الذي يلتقي فيه البدء مع عصر حاسم على نحو جديد، جديد لأنه كان بمعنى خلاق. إنه ذلك التعيين الفلسفي لشيئية الشيء الذي وضعه كنت. ليس حصر ماهية الشيء ملحقاً عرضياً لفلسفة كنت، إن تعيين شيئية الشيء هو وسطها الميتافيزيقي. نضع أنفسنا على طريق السؤال عن الشيء، الذي هو سؤال تاريخي انطلاقاً من ذاته، عبر تأويل مؤلف كنت.

حملت فلسفة كنت لأول مرة كلَّ التفكير والكينونة الحديثين إلى ضياء التأسيس وشفافيته. هذا التأسيس عيَّن مذ ذاك كلَّ الموقف المعرفي، وكذلك عمل على حصْر حدودِ العلومِ وتقديرها في القرن التاسع عشر إلى الزمن الحاضر. هنا سما كنت كَثيراً عن كل السابق

واللاحق، إلى حد أن أولئك الذين يرفضونه أو يتجاوزونه يبقون أيضاً خاضعين له تماماً.

علاوة على ذلك يشترك كنت ـ رغم كل الاختلافات ورغم اتساع المسافة التاريخية ـ مع البدء اليوناني العظيم في أمر يميِّزه في الوقت نفسه عن كل المفكرين الألمان قبله وبعده: إنه الوضوح النزيه في التفكير والقول، هذا الوضوح الذي لا يقصي ما هو شائك وما هو غير منسجم، كما لا يتظاهر بالجلاء حيث يوجد الغموض.

نجعل من سؤالنا ما هو الشيء؟ سؤال كنت، وبالعكس نجعل من سؤاله سؤالنا. بذلك تصبح المهمة التالية للمحاضرة بسيطة جداً. لا نحتاج إلى أن نُخبر عن فلسفة كنت في نظرات إجمالية وأحاديث عامة، بل ننتقل إلى هذه الفلسفة ذاتها. منذ الآن ينبغي أن يتكلم كنت وحده. ما نضيفه هو فقط أن نقدم بين الفينة والأخرى إرشاداً يكمن معناه واتجاهه في أن لا نحيد خلال سيرنا عن طريق السؤال. وهكذا فالمحاضرة هي نوع من إشارات الطريق. إشارات الطريق غير مهمة بالمقارنة مع ما يجري في الطريق ذاته. إنها تظهر فقط بين الفينة والأخرى على جانب الطريق، لكي تشير وتختفي من جديد عندما نمر بها.

يقود طريق سؤالنا ما هو الشيء؟ إلى مؤلف كنت الرئيسي الذي يحمل عنوان **نقد العقل المحض.** لا تكفي المحاضرة أيضاً لأن نجوب هذا المؤلف في كليته. يجب أن نقلص مرةً أخرى مقطع طريقنا. لكننا سنحاول أن نصل إلى وسط هذا المقطع، وبذلك إلى وسط المؤلف الرئيس، حتى ندركه في اتجاهاته الرئيسة الداخلية. إذا توفقنا في ذلك لن نكون قد تعرفنا على كتاب ألفه ذات يوم أستاذ عاش في القرن الثامن عشر، بل نكون قد تحركنا بعض الخطوات في تصور أساسي تاريخي ـ روحي يحملنا ويحددنا اليوم.

1. تلقي مؤلف كنت خلال حياته؛ الكنتية الجديدة

قال كنت ذات مرة في معرض حوار خلال سنواته الأخيرة: "جئت مع كتاباتي قبل الأوان بقرن من الزمان؛ لن يفهمني الناس بحق إلا بعد مائة عام، وإثر ذلك سيدرسون كتبي من جديد ويعترفون بقيمتها!" (Varnhagen von Ense, *Tagebücher* I, 46).

هل يتكلم في هذه الكلمة غرورُ شخصٍ يبالغ في تقدير ذاته، أم يأسٌ مستاءٌ لشخص تم تهميشه؟ لا هذا ولا ذاك؛ هما معاً بعيدان عن طبع كنت. ما يعبر عن ذاته هنا هو علم كنت العميق بالكيفية التي بها تتحقق الفلسفة وينتشر تأثيرها. تنتمي الفلسفة إلى المساعي الإنسانية الأكثر أصلية. بصدد هذه المساعي لاحظ كنت ذات مرة: غير أن المساعي الإنسانية تدور في دائرة دائمة وتعود من جديد إلى نقطة سبق أن كانت فيها؛ وهكذا يمكن أن تُحوَّل المواد الأولية التي يلفها الآن الغبار إلى بناء رائع. (رد كنت على غارفه (Garve)، مقدمات، طبعة فورلِندر (Vorländer)، ص 194) هنا يتكلم الهدوء الرفيع لمبدع يعرف أن مقاييس الراهن هي بمثابة غبار وأن العظيم له قانون حركته الخاص.

عندما نشر كنت سنة 1781 **نقد العقل المحض** كان في السنة السابعة والخمسين من عمره. قبل نشر هذا المؤلف ظل كنت صامتاً لمدة تفوق عشر سنوات. في هذا العقد الذي صمت فيه، من 1770 إلى 1781، كان هولدرلين[1] (Friedrich Hölderlin) وهيغل (Hegel) وبتهوفن (Beethoven) لا زالوا صبية. بعد ست سنوات من النشر

(1) فريدريتش هولدرلين (1770-1843) من أهم الشعراء الألمان، درس اللاهوت والفلسفة، تأثر بمثالية الرومانسية الألمانية وبالروح اليونانية. خصص هايدغر ابتداءً من منتصف الثلاثينات من القرن الماضي عدة محاضرات لتفسير قصائده.

الأول للمؤلف ظهرت الطبعة الثانية في سنة 1787. تم تعديل بعض المقاطع وتدقيق بعض الاستدلالات. لكن الطابع العام للمؤلف بقي من دون تغيير.

وقف معاصرو كنت حائرين إزاء هذا المؤلف. بفضل المستوى العالي لأسئلته، بفضل صرامة بنائه للمفاهيم، بفضل التمفصل البعيد النظر لتساؤله، بفضل جدة لغته وبفضل هدفه الحاسم، بفضل كل ذلك كان هذا المؤلَّف يجاوز كل ما هو معتاد. كان كنت يعرف ذلك؛ كان واضحاً لديه أن المؤلف يخالف في مجموع تكوينه ونوعه ذوق العصر. نعت كنت نفسُه ذات مرة الذوقَ السائد في عصره بأنه يسعى إلى تصور الصعب في الأمور الفلسفية كما لو كان سهلاً. (Proleg. S. 123) كان هذا المؤلف مثيراً، رغم أنه لم يُدرك في مقاصده الجوهرية ورغم أن تناوله تم دائماً من جانب خارجي عرضي فقط. نشأ أخذ ورد حماسيين بين الكتابات المعارضة له والمدافعة عنه. بلغ عدد هذه الكتابات 2000 عند وفاة كنت سنة 1804. تتعلق تلك الأبيات الشعرية المشهورة لشيلّر[2] (Friedrich von Schiller) التي تحمل عنوان كنت ومؤوِّلوه بهذه الوضعية للجدال مع كنت:

"كيف يمكن غنياً واحداً

أن يوفر القوت لهذا العدد الكبير من المتسولين!

عندما يشيِّد الملوك،

---

(2) فريدريتش فون شيلر (1759-1805) شاعر وفيلسوف ألماني، اشتهر بمسرحياته التي حاول أن ينشر من خلالها قيم الحرية والإنسانية. فلسفياً اشتهر بمؤلفه Über dieästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen، حيث يؤكد على دور الفن في تحقيق الحرية باعتباره يوفق بين الجانب الحسي والعقلي لدى الإنسان.

يجد الخدم ما يعملون".

شيلر هذا هو نفسه الذي ساعد غوته[3] (Johann Wolfgang Goethe) على تكوين فكرة عن فلسفة كنت وعن الفلسفة عموماً. في وقت لاحق قال غوته ذات مرة إن قراءة صفحة من كنت تؤثر عليه مثل ولوج مكان مضاء بشكل جلي.

في العقد الأخير من حياة كنت، أي في السنوات الممتدة من 1794 إلى 1804، اتخذ تصوُّر مؤلفه وتبعاً لذلك تأثير فلسفته اتجاهاً محدداً. حدث ذلك عن طريق عمل مفكرين أصغر منه، عمل فيخته[4] (Johann Gottlieb Fichte)، شيلنغ[5] (Friedrich Wilhelm Schelling) وهيغل الذين نشأت فلسفاتهم على أساس فلسفة كنت - أو، بعبارة أفضل، بواسطة الابتعاد عنها - وشكّلت ما يُعرَف في العرض الرائج للتاريخ تحت اسم **المثالية الألمانية**. في هذه الفلسفة تم القفز بكل شرف على كنت، لكن لم يتم تجاوزه. لم يكن من الممكن أن يتأتّى ذلك، لأن التصور الأساسي الحق لكنت لم يهاجَم، بل تمت فقط مغادرته؛ بل لم تتم حتى مغادرته، لأنه لم يتم احتلاله، - تم فقط تلافيه. ظل مؤلف كنت قائماً، مثل حصن لم يتم الاستيلاء عليه، خلف الجبهة الجديدة، تلك الجبهة التي قادت بعد جيل من الزمان إلى الفراغ رغم اندفاعها، أو بالضبط بسببه، أي

(3) يوهان فولفغانغ غوته (1749-1832) من الشعراء الألمان المرموقين، يعتبره البعض أهم شاعر ألماني على الإطلاق، كانت له أيضاً اهتمامات فلسفية.

(4) فيخته غوتلب يوهان (1762-1814) فيلسوف ألماني، من أوجه المثالية الألمانية. من أهم مؤلفاته *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* الذي أصدره في صيغ عديدة، ثم *Grundlage des Naturrechts*.

(5) شلينغ فيلهلم فريدريتش (1775-1854) فيلسوف ألماني، ينتمي للمثالية الألمانية، من أهم مؤلفاته: *Bruno* oder *über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* و *System des transzendentalen* Idealismus.

التي لم تكن قادرة على أن تنشئ معارضة خلاقة بحق. بدا كما لو أن الفلسفة عموماً بلغت نهايتها مع المثالية الألمانية وأنها أوْكلت للعلوم نهائياً وحصرياً أمر تدبير المعرفة. لكن في منتصف القرن التاسع عشر ارتفع نداء العودة إلى كنت. انبثقت هذه العودة إلى كنت من حال روحية تاريخية جديدة؛ في الوقت نفسه كانت العودة إلى كنت محدَّدة من قِبل الإعراض عن المثالية الألمانية. كانت تلك الحال الروحية في منتصف القرن التاسع عشر تتميز جوهرياً بالسيطرة الحادة لصورة خاصة للعلوم؛ تُنعت هذه الصورة بشعار الوضعية (Positivismus). يتعلق الأمر بمعرفة تكمن المعايير الأولى والأخيرة لادعائها الحقيقة في ما يسمى الوقائع. يُعتقد أنه لا يمكن التنازع حول الوقائع؛ إنها المحكمة العليا في ما يتعلق بالقرارات حول الحقيقة واللاحقيقة. ما يتم التدليل عليه في علوم الطبيعة بواسطة التجارب وما يتم تأكيده في علوم الروح التاريخية بواسطة المخطوطات والنصوص يُعتبر حقيقياً. وهذا يعني هنا: إنه الحقيقي الوحيد الذي يمكن إثباته معرفياً.

كان القصد الذي يقود العودة إلى كنت هو العثور لديه على تأسيس وتبرير فلسفيين للتصور الوضعي للعلم. لكن في الوقت نفسه كانت هذه العودة عن وعي إعراضاً عن المثالية الألمانية، هذا الإعراض فهم ذاته كإعراض عن الميتافيزيقيا. لذلك نظر هذا التوجهُ الجديد نحو كنت إلى فلسفته باعتبارها تقويضاً للميتافيزيقيا. سميت حركة العودة هذه إلى كنت الكنتية الجديدة، تمييزاً لها عن أتباع كنت خلال حياته، عن الكنتيين القدامى. إذا ألقينا من موقعنا الحالي نظرة على حركة العودة هذه إلى كنت، يصبح لا بد من طرح السؤال: هل استطاعت أن تستعيد، بل وحتى أن تجد، التصور الأساسي لكنت الذي قامت المثالية الألمانية فقط بتلافيه والقفز عليه. لم يكن

الأمر كذلك، وهو ليس الآن كذلك بالفعل. ومع ذلك تبقى لهذه الحركة الفلسفية، الكنتية الجديدة، في التاريخ الروحي للنصف الثاني من القرن التاسع عشر أفضال لا يمكن إنكارها. وهي قبل كل شيء ثلاثة:

1. بفضل التجديد ـ ولو الوحيد الجانب ـ لفلسفة كنت تمت حماية الوضعية من الانزلاق التام إلى عبادة الوقائع. **2.** بواسطة تأويل ومعالجة كتابات كنت في كامل مداها بشكل دقيق تم التعريف بفلسفة كنت ذاتها. **3.** تم على ضوء فلسفة كنت رَفع البحث العام في تاريخ الفلسفة، وبخاصة الفلسفة القديمة، إلى مستوى أعلى من حيث كيفية طرح السؤال.

كل ذلك هو طبعاً قليل جداً إذا قسناه بمقياس المهمة الحقة للفلسفة، وهو ما لا يعني في بادئ الأمر الكثير، عندما يبقى مجرد مطلب مضاد بدل أن يكون إنجازاً مضاداً.

في هذه الأثناء نرى فلسفة كنت في مجال للرؤية أوسع من الكنتية الجديدة. أصبح الموقع التاريخي لكنت داخل الميتافيزيقيا الغربية أكثر وضوحاً. لكن هذا لا يعني في بادئ الأمر سوى معرفة تاريخية أفضل بالمعنى المألوف، لا حواراً مع التصور الأساسي الذي افتتحه لأول مرة. هنا يجب أن يتأكد ما تنبأ به: ذات يوم ستُدرس كتبي من جديد ويُعترف بها. عندما يحين هذا الأوان، لن تبقى هناك كنتية (Kantianismus)؛ ذلك أن كل مذهبية (ismus) - مجردة هي سوء فهم وموت للتاريخ. ينتمي مؤلف كنت **نقد العقل المحض** إلى تلك المؤلفات الفلسفية التي يتضح ـ طالما كانت هناك عموماً فلسفة على هذه الأرض ـ يوماً بعد يوم أنها لا تنضب. إنه واحد من تلك المؤلفات التي تكون قد حكمت مسبقاً على كل محاولة تريد أن تتجاوزها من طريق تجاهلها فقط.

2. عنوان مؤلف كنت الرئيس

نحاول هنا، وبالضبط كمتعلمين، أن نواجه مؤلف كنت بالسؤال ما هو الشيء؟

أكيد أن علاقة مؤلَّف يحمل عنوان **نقد العقل المحض** بسؤالنا ما هو الشيء؟ تبقى في البداية غامضة تماماً. لا يمكن أن نعرف واقع الحال هنا بكيفية حقة، إلا إذا أقدمنا على هذا المؤلف، أي من خلال التأويل الذي نقدمه في ما يلي. لكن حتى لا نترك الأمر كله ملفوفاً لمدة طويلة في الغموض التام، نحاول تقديم شرح تمهيدي. نحاول أن نرسخ أقدامنا وسط هذا المؤلف، لكي نصل فوراً إلى حركة سؤالنا. وقبل ذلك يجب تقديم إيضاح تمهيدي حول مدى ارتباط سؤالنا ارتباطاً صميمياً بهذا المؤلَّف ـ بغض النظر عن تبنينا أو عدم تبنينا لتصور كنت الأساسي وعن مدى تغييرنا لهذا التصور أو عدم تغييره. نقدم هذا الإيضاح عن طريق شرح العنوان. هذا الإيضاح مرتب بحيث نجد فوراً طريقنا في الموضع الذي يبتدئ به تأويلنا لمؤلف كنت، من دون أن نعرف في البداية المقاطع السابقة من المؤلف.

نقد العقل المحض ـ الكل يعرف معنى نقْد ونقَد؛ العقل ـ الكل يعرف أيضاً ما هو الإنسان المعقول أو الاقتراح المعقول؛ وواضح أيضاً ما هو محض بالمقارنة مع ما هو غير محض (ماء غير محض مثلاً). **نقد العقل المحض** ـ ومع ذلك لا يمكن أن نتصور بصدد هذا العنوان شيئاً صائباً. قبل كل شيء ينتظر المرء من النقد أن يرفض شيئاً غير مُرضٍ، غير كافٍ، أي شيئاً سلبياً، أن يتم نقد العقل غير المحض مثلاً. وأخيراً فإن علاقة **نقد العقل المحض** مع السؤال عن الشيء مستغلقة تماماً. ومع ذلك يمكن أن ندعي بكل حق أن هذا

العنوان لا يعبر سوى عن السؤال عن الشيء، ـ لكن بوصفه سؤالاً. إنه سؤال تاريخي كما نعرف. يعني العنوان هذا التاريخ في مقطع حاسم من حركته. يعني هذا العنوان سؤال الشيء، وهو عنوان تاريخي حتى النخاع. هذا معناه من منظور خارجي أن كنت، الذي كان على وضوح تام بصدد مؤلفه، أعطاه عنواناً تتطلبه وضعية زمانه ويقود في الوقت نفسه إلى ما وراءها. أيّ تاريخ للسؤال عن الشيء يعبّر عنه هذا العنوان؟

3. المقولات كأنماط للقول

لنتذكر بدايةً تعيين ماهية الشيء. تم هذا التعيين على ضوء القول. القول البسيط هو كقضية كلام يقال فيه شيء ما عن شيء ما، مثلاً البيت أحمر. هنا يُسند أحمر إلى البيت؛ ما يقال عنه القول، الـ (húpokeímenon)، هو الحامل. لهذا يتم في الإسناد، إذا جاز التعبير، قول شيء من أعلى وإنزاله على ما يقوم تحت؛ تعني من أعلى على ما هو تحت باليونانية katá، قال تعني phánai، القول (phásis). القول البسيط هو قولٌ على katáphasis، هو قول شيء ما على شيء ما (légein ti katá tinos).

يمكن أن نُنزل من أعلى على شيء، أن نقول عليه، أموراً مختلفة. البيت أحمر؛ البيت مرتفع؛ البيت أصغر (من البيت المجاور)؛ البيت على الجدول؛ البيت يعود إلى القرن الثامن عشر.

يمكن أن نتابع باتخاذ هذه الأقوال المختلفة خيطاً هادياً في معرفة كيف يتم تعيين الشيء ذاته في كل مرة. خلال ذلك لن نوجه انتباهنا الآن إلى هذا الشيء الخاص الذي أعطيناه في المثال - البيت، بل إلى ذلك الذي يميز في كلِّ قول من هذا النوع كلَّ شيء من هذا النوع: إلى الشيئية. أحمر يقول من زاوية معيَّنة، أي في ما

يتعلق باللون، كيف هو الشيء. وبتعبير عام، يتم إسناد كيفٍ ما، صفةٍ إلى الشيء. في إسناد كبير يتم قول الكبر، الامتداد (الكم)؛ في أصغر يقال ما هو البيت بالنسبة لآخر (الإضافة)؛ على الجدول: المحل؛ يعود إلى القرن الثامن عشر: الزمان.

الكيف، الامتداد، الإضافة، المحل، الزمان هي تعيينات تقال بصورة عامة عن الشيء. هذه التعيينات تذكر الزوايا التي تتبدى لنا من خلالها الأشياء عندما نتناولها ونتكلم عليها في القول، تذكر اتجاهات الرؤية التي فيها نلمح الأشياء والتي عليها تتبدى لنا. لكن نظراً لأنها دائماً تُنزل في القول على الشيء، فإن الشيء يقال معها عموماً ودائماً سلفاً بصفته الحاضرة سلفاً. يسمي اليونان ما يقال عموماً عن كل شيء بوصفه شيئاً، عن هذا الذي يُنزَل في القول على الشيء والذي تتحدد فيه شيئيته وعموميته مقولةً (kategoría) (قول عمومي يُنزَل على شيء ما[6] (kata-agoreúein)). ما يُسند بهذا الشكل لا يعني سوى كون الشيء ككائن بهذه الكيفية، كونه ممتداً، كونه في علاقة، كونه هناك، كونه الآن. في المقولات تقال التعيينات الأعم لكونِ كائنٍ. شيئية الشيء تعني كون الشيء من حيث هو كائن. لا نستطيع الآن أن نضع أمام أعيننا بقدر وإلحاح كافيين هذا الأمر الذي أبرزناه الآن ـ وهو أن تلك التعيينات التي تشكل كونَ كائنٍ، أي كونَ الشيء ذاته، تستمد اسمها من أقوال عن الشيء. هذا الاسم الذي يعطى لتعيينات الكون ليس تسمية اعتباطية، بل يكمن في تسمية

(6) نموذج هذا النوع من القول هو الحكم الذي يصدر عند انتهاء المرافعة القضائية؛ إنه يتسم بالعمومية بمعنى العلنية، أي يُنطق به أمام الملأ، أمام العموم أو الجمهور، وهو ينزل على المتهم من فوق، ليس فقط لأن الهيئة القضائية التي تنطق به تجلس عادة في مكان مرتفع، بل قبل كل شيء بمعنى أنه ينزل على المتهم، أي أن المتهم يتحمله، يخضع له. نقول في العربية: أنزل عقوبةً.

تعيينات الكون كأنماط للقول تأويل خاص للكون. إن التعبير الأكثر حدة عن الترابط الذي أبرزناه سابقاً بين بنية الشيء وبنية القول هو أن تعيينات الكون تسمى منذ ذلك الحين في التفكير الغربي مقولات. إذا كانت النظرية المدرسية عن كون الكائن، الأنطولوجيا، تضع في السابق وإلى اليوم هدفاً حقاً لها إقامة نظرية للمقولات، فإن ما يتكلم هنا هو التأويل البدئي لكون الكائن، أي لشيئية الشيء، انطلاقاً من القول.

4. عقل

القول هو نوع من الـ (légein) ـ تناول شيء ما على أنه شيء ما. وهذا يعني أخذ شيء ما على أنه شيء ما. اعتبار شيء ما وتقديمه على أنه شيء ما يعني باللاتينية (reor ratio)، ؛ لهذا أصبحت كلمة (ratio) ترجمة لكلمة (lógos). القول البسيط يقدم، في الوقت نفسه، الصورة الأساسية التي فيها نعني ونفكر أمراً ما عن الأشياء. الصورة الأساسية للتفكير، وبالتالي التفكير، هو الخيط الهادي لتعيين شيئية الشيء. تعيِّن المقولات بشكل عام كونَ الكائن. يُعتبر السؤالُ عن كون الكائن، ما هو وكيف هو الكائن عموماً، مهمةَ الفلسفة في المقام الأول؛ هذا السؤال هو الفلسفة في المقام الأول، الفلسفة الأولى والحقة (próte philosophía, prima philosophia).

يبقى الأمر الجوهري هو أن التفكير كقول بسيط، الـ lógos، والـ ratio، هو الخيط الهادي لتعيين كون الكائن، أي لشيئية الشيء. يعني الخيط الهادي هنا أن أنماط القول تقود النظر عند تعيين الحضور، أي عند تعيين كون الكائن.

Lógos، ratio يترجمان في الألمانية بـ Vernunft: عقل. وهنا

يظهر لنا لأول مرة، إن جاز التعبير، ترابطٌ بين السؤال عن الشيء من جهة وعن العقل (**نقد العقل المحض**) من جهة أخرى. لكننا بذلك لم نبيِّن بعدُ كيف جاء في مجرى الميتافيزيقيا **نقد العقل المحض** وماذا يعني ذلك. سنحاول ذلك الآن في بضعة خطوط إجمالية.

5. علم الطبيعة الرياضي الحديث وميلاد نقدٍ للعقل المحض

رأينا سابقاً أن قدوم علم الطبيعة الحديث كان ـ بجانب البدء لدى اليونان ـ حاسماً بالنسبة لتعيين ماهية الشيء. غيَّر تحولُ الكينونة الذي يكمن في أساس هذا الحدث سمةَ التفكير الحديث، وبالتالي سمةَ الميتافيزيقيا، وهيأ لضرورة نقدٍ للعقل المحض. لهذا فإنه من الضروري، لأسباب متعددة، أن نكوِّن تصوراً أكثر تعيُّناً عن سمة علم الطبيعة الحديث. خلال ذلك سيكون علينا أن نتخلى عن معالجة أسئلة خاصة. لا نستطيع هنا حتى أن نتابع المقاطع الرئيسة لتاريخ هذا العلم. كثير من وقائع هذا التاريخ وأغلبها معروف، ومع ذلك فإن معرفتنا بالروابط الداخلية المحرِّكة لهذا الحدث مازالت جد هزيلة وغامضة. الأمر الوحيد الواضح تماماً هو أن التحول الذي طرأ على العلم تمّ على أساس جدال دام قروناً حول المفاهيم الأساسية للتفكير وحول مبادئه، أي حول التصور الأساسي للأشياء وللكائن عموماً. لم يكن من الممكن إجراء هذا الجدال إلا عند التمكن التام من النظريات الطبيعية التقليدية، سواء المنتمية للعصر الوسيط أو القديم؛ إنه يتطلب مدىً ويقيناً للتفكير المفهومي غير معتادَيْن ويتطلب أخيراً تمكُّناً من التجارب والمناهج الجديدة. كل ذلك اشترط شغفاً فريداً بالتطلع إلى معرفةٍ مرجعيةٍ لم يوجد مثيل لها إلا لدى اليونان، معرفة تضع قبل كل شيء وباستمرار افتراضاتها موضع

سؤال، وتحاول بالتالي أن تؤسسها. يظهر أن تحمُّل السؤال هو الطريق الإنساني الوحيد للحفاظ على الأشياء في طابعها الذي لا ينفد، أي الذي لا يحرَّف.

لا يتم تحول العلم أبداً إلا بواسطة العلم ذاته. لكن العلم ذاته يتأسس على أساس مزدوج: **1.** على تجربة العمل، أي على اتجاه ونوع السيطرة على الكائن واستعماله؛ **2.** على الميتافيزيقيا، أي على مشروع المعرفة الأساسية للكون التي تنبني عليها معرفة الكائن. وهنا تترابط تجربة العمل ومشروع الكون بالتبادل مع بعضهما ويلتقيان دائماً في سمة أساسية للموقف والكينونة.

نحاول الآن أن نبرز على نحو إجمالي هذه السمة الأساسية للموقف المعرفي الحديث. لكن ذلك سيتم بقصد فهم الميتافيزيقيا الحديثة، وفي الوقت نفسه فهم إمكان وضرورة **نقد العقل المحض** لكنت.

أ ـ تحديد علم الطبيعة الحديث مقارنة بالعلم القديم والوسيط

نميل في العادة إلى وصف العلم الحديث، مقارنةً بعلم العصر الوسيط، بأن نقول إن ذاك كان ومازال ينطلق من الوقائع، في حين أن هذا ينطلق من قضايا ومفاهيم تأملية عامة [51]. هذا صحيح بمعنى ما. لكن من جهة أخرى لا يمكن أن ننازع في أن العلم الوسيط والقديم كانا أيضاً يلاحظان الوقائع، كما لا يمكن أن ننازع في أن العلم الحديث يشتغل أيضاً بقضايا ومفاهيم عامة. وهذا صحيح إلى حد أن غاليليه[7] (Galileo Galilei) أحد مؤسسي العلم الحديث، تعرَّض هو ذاته للنقد الذي كان يوجهه هو وأتباعه للعلم السكولائي. كان هؤلاء

(7) غاليليو غاليليه (1564-1642) رياضي، فلكي وفيزيائي إيطالي اشتهر بتأكيده لدوران الأرض حول الشمس وبصياغته لقوانين سقوط الأجسام.

ينعتون هذا العلم بأنه مجرد، أي يتحرك في قضايا ومبادئ عامة. إلا أن الأمر نفسه يصح أيضاً بالنسبة لغاليليه، لكن فقط في معنى أكثر حدة ووعياً. لهذا لا يمكن أن نحدد التعارض بين الموقف العلمي القديم والجديد بأن نقول: في هذه الجهة هناك مفاهيم وقضايا نظرية، وفي تلك هناك وقائع. يتعلق الأمر في كل جهة، في العلم القديم والجديد، بهما معاً، بوقائع ومفاهيم؛ لكن الأمر الحاسم هو كيف يتم فهم الوقائع وكيف يتم وضع المفاهيم.

ترتكز عظمة وتفوق علم الطبيعة في القرن السادس عشر والسابع عشر على أن أولئك الباحثين كانوا كلهم فلاسفة؛ لقد فهموا أن لا وجود لوقائع بحتة، وأن الواقعة ليست ما هي إلا على ضوء المفهوم الذي يؤسسها، وكل مرة بحسب مدى ذلك التأسيس. وعلى النقيض من ذلك، فإن ما يطبع النزعة الوضعية، التي نوجد فيها منذ عقود واليوم أكثر من أي وقت مضى، هو اعتقادها بأنه يمكن الاكتفاء بوقائع أو بوقائع أخرى وجديدة، في حين أن المفاهيم ليست سوى وسائل مساعدة نحتاج إليها بكيفية ما، لكن لا ينبغي الإفراط في التعامل معها ـ إذ إن ذلك سيكون فلسفة. لكن المضحك أو، بتعبير أصح، المأساوي في الحال الراهنة للعلم هو بالدرجة الأولى الاعتقاد بأنه يمكن تجاوز النزعة الوضعية بواسطة النزعة الوضعية. لكن هذا التصور لا يسود إلا خلال إنجاز العمل المتوسط والإضافي. أما خلال البحث الفاتح الحق، فإن الحال ليس مختلفاً عما كانت عليه منذ 300 سنة؛ كان لذلك الزمان أيضاً عبثه، مثلما أن عبقريَّيْ الفيزياء الذرية الرائديْن اليوم، نيلز بور وهايزنبرغ[8]، يفكران على

(8) فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) (1901-1976) فيزيائي ألماني، أسس الميكانيكا الكنتية وصاغ بالنظر لها علاقات اللاتعيين التي يبرز فيها أنه لا يمكن التعامل مع ما يحدث داخل الذرة انطلاقاً من مفهوم صارم للحتمية. من مؤلفاته الطبيعة في الفيزياء الحديثة.

العكس من ذلك بشكل فلسفي كليةً، ولذلك فقط يبدعان صيغاً جديدة للسؤال، وقبل كل شيء يتحملان السؤال.

عندما نحاول إذاً أن نحدِّد العلم الحديث في مقابل العلم الوسيط بأن نقدمه كما لو كان علماً للوقائع، يبقى تحديدنا مبدئياً غير كافٍ. بجانب ذلك كثيراً ما يرى الناس الفرق بين العلم القديم والحديث في أن هذا الأخير يقوم بالتجريب ويثبت معارفه تجريبياً. لكن التجريب، أي محاولة بلوغ معلومات عن سلوك الأشياء بواسطة ترتيب معيَّن للأشياء والحوادث، كان معروفاً أيضاً في العصر القديم والوسيط. على أساس هذا النوع من التجربة يقوم كل تعامل حرفي وأداتي مع الأشياء. وهنا أيضاً ليس المهم هو التجريب بما هو كذلك، في المعنى الواسع للملاحظة الممحِّصة، بل من جديد الكيفية التي يتم بها ترتيب التجربة والقصد الذي تتأسس فيه. يجب أن نفترض بأن طريقة التجريب ترتبط بطريقة التعيين المفهومي للوقائع وطريقة وضع المفاهيم، أي بطريقة الفهم المستبق للأشياء.

بجانب خاصيتي العلم الحديث اللتين تذكران دائماً ـ كونه علماً للوقائع وبحثاً تجريبياً ـ غالباً ما نجد خاصيةً ثالثةً. إنها تؤكد على أن العلم الجديد بحث يعتمد الحساب والقياس. هذا صحيح؛ لكنه يصدق أيضاً على العلم القديم؛ فهذا أيضاً كان يشتغل بالقياس والعدد. والسؤال من جديد هو بأي كيفية وأي معنى توضع وتجرى الحسابات والقياسات، وما هي أهميتها في تعيين الموضوعات ذاتها.

الخصائص الثلاث المذكورة للعلم الحديث ـ كونه علماً للوقائع، علماً يعتمد التجريب والحساب ـ لا تسمح بوضع اليد على السمة الأساسية للموقف المعرفي الجديد. يجب أن تكمن السمة الأساسية في ذلك الذي يهيمن على الحركة الأساسية للعلم بما هو كذلك على نحوٍ أصلي وحاسم: إنه التعاملُ مع الأشياء خلال العمل

والمشروعُ الميتافيزيقي لشيئية الأشياء. كيف ينبغي فهم هذه السمة؟

نعطي عنواناً لهذه السمة الأساسية التي نبحث عنها، والتي تميز الموقف المعرفي الحديث بأن نقول: الطموح المعرفي الجديد هو الطموح الرياضي. صدرت عن كنت جملة يتم إيرادها كثيراً، لكنها مازالت غير مفهومة بشكل كافٍ: لكنني أدعي أنه لا يمكن أن يوجد في أي نظرية خاصة للطبيعة من علم حق إلا بقدر ما يوجد فيها من رياضيات. (تصدير المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة).

السؤال الحاسم هو: ما معنى رياضيات وما معنى رياضي هنا؟ يظهر أننا لا يمكن أن نستقي الجواب عن هذا السؤال إلا من الرياضيات ذاتها. هذا خطأ؛ ذلك أن الرياضيات ذاتها ليست سوى شكل خاص للرياضي.

إن انتماء الرياضيات اليوم من الناحية العملية والدراسية إلى كلية علوم الطبيعة له أسبابه التاريخية، لكنه ليس ضرورياً انطلاقاً من ماهيتها. كانت الرياضيات تنتمي سابقاً إلى الفنون الحرة السبعة (septem artes liberales). ليست الرياضيات علماً طبيعياً، مثلما أن الفلسفة ليست من علوم الروح. لا تنتمي الفلسفة بحسب ماهيتها إلى كلية الفلسفة، كما لا تنتمي الرياضيات إلى كلية علوم الطبيعة[9]. إن تصنيف الفلسفة والرياضيات الآن بهذه الكيفية يظهر كمجرد عيب أو

---

(9) تضم الكلية في النظام الأكاديمي الأوروبي مجموعة من الشعب الدراسية المتقاربة. كلية الفلسفة (die philosophische Fakultät) كانت تضم بجانب الفلسفة مجموعة من علوم الروح من لاهوت وأدب وتاريخ وغير ذلك، في حين أن الرياضيات كانت تدرس في كلية علوم الطبيعة (die naturwissenschaftliche Fakultät). يلاحظ هايدغر أن انتماء الفلسفة إلى كلية الفلسفة (أي الكلية التي تدرس فيها علوم الروح) ليس في محله، وكذلك الأمر بالنسبة لانتماء الرياضيات إلى كلية علوم الطبيعة.

سهو في جدول المحاضرات. لكن ربما كان شيئاً آخر تماماً ـ بل هناك من يجد في ذلك مادة للتأمل ـ ، وبالضبط علامة على أنه لم تبق هناك وحدة مؤسَّسة وموضَّحة للعلم، على أن هذه الوحدة لم تبق حاجة ولا سؤالاً.

ب) الرياضي

ما هو الرياضي، إذاً، إن كان لا يمكن تفسيره انطلاقاً من الرياضيات؟ من المفيد بصدد مثل هذه الأسئلة أن نتوقف عند اللفظ. أكيد أن المضمون لا يوجد أيضاً دائماً حيث يوجد اللفظ. لكن يحق لنا بالنسبة لليونان، الذين ينحدر منهم هذا اللفظ، أن نفترض ذلك من دون أن نخشى خطراً. يأتي الرياضي (das Mathematische) في صيغته اللفظية من اللفظ اليوناني ta mathémata، ما هو قابل للتعلُّم وبالتالي أيضاً للتعليم؛ manthánein تعني درَس، máthesis تعني الدرْس، وذلك في المعنى المزدوج: الدرس بمعنى الذهاب إلى الدرس والتعلم، والدرس بمعنى ما يُدرس. التعليم والتعلم يُفهمان هنا بمعنى عام وفي الوقت نفسه أساسي، لا بالمعنى المتأخر الضيق والمستهلَك للمدرسة والمتعلِّم. لكن هذا التمييز لا يكفي لفهم المعنى الحق للرياضي. لأجل ذلك يجب تقصي السياق الأوسع الذي أدرج فيه اليونان الرياضي وعن ماذا ميزوه.

نعرف ماذا يعني في الحقيقة الرياضي عندما نتقصى **أين** رتب اليونان الرياضي وإزاء ماذا ميزوه داخل هذا الترتيب. يذكر اليونان الرياضي، (tá mathémata)، في سياق التعيينات التالية:

1. (ta phusiká) ـ الأشياء من حيث إنها تظهر وتبزغ انطلاقاً من ذاتها؛ **2**. (ta poioúmena) ـ الأشياء من حيث إنها تُنتَج باليد البشرية، بالصنعة اليدوية، وتقوم هنا بوصفها كذلك؛

3. ta chrémata ـ الأشياء من حيث هي في الاستعمال وبالتالي دائماً رهن الإشارة، وهذه يمكن أن تكون phusiká، حجارة وما ماثلها، أو poioúmena، ما تم صنعه قصداً؛ 4. ta prágmata ـ الأشياء من حيث هي عموماً أشياء لنا علاقة بها، سواء بالاشتغال عليها واستعمالها وإعادة تشكيلها **أو** بملاحظتها وتفحصها ـ ترتبط prágmata بـ praxis، تُفهم هنا praxis بالمعنى الواسع تماماً، ليس بالمعنى الضيق للاستعمال العملي (قارن chresthai)، ولا بمعنى الفعل الأخلاقي؛ تعني praxis كل عمل ومزاولة ومعاناة، وهو ما يتضمن أيضاً الـ poíesis؛ وأخيراً 5. tá mathémata. بعد تحديد الكلمات الأربع الأولى التي مررنا بها الآن يجب هنا أيضاً بصدد mathémata أن نقول: الأشياء، من حيث هي...؛ السؤال هو: من حيث ماذا؟

يتبين على أي حال أن الرياضي يتعلق بالأشياء، وبالضبط من زاوية معينة. بسؤالنا عن الرياضي نتحرك داخل سؤالنا الموجّه ما هو الشيء؟ من أي زاوية ننظر إلى الأشياء عندما نعتبرها ونتناولها رياضياً؟

اعتدنا منذ وقت بعيد أن نفكر في الأعداد عند ذكر الرياضي. جلي أن هناك ارتباطاً بين الرياضي والأعداد. لكن السؤال هو: هل هذا الارتباط قائم لأن الرياضي له طابع العدد، أم لأن العدد، على العكس من ذلك، له طابع رياضي؟ الافتراض الثاني هو الصحيح. لكن إذا كانت الأعداد مرتبطة بهذا الشكل مع الرياضي، فإنه يبقى أن نسأل: لماذا تعتبر الأعداد بالذات شيئاً رياضياً؟ ما هو الرياضي نفسه حتى يجب أن تُفهم الأعداد كشيء رياضي وأن تُقدَّم على أنها الرياضي في المقام الأول؟ تعني máthesis التعلم؛ mathémata ما يقبل التعلم. نعني بهذه التسمية، بحسب ما قلناه، الأشياءَ من حيث

هي قابلة للتعلم. التعلم ـ هذا نوع من التلقي (Aufnehmens) والتملك. لكن ليس كل أخذ Nehmen تعلم. يمكن أن نأخذ شيئاً، حَجَرةً مثلاً، أن نأخذها معنا وأن نضعها وسط طقم للحجارة؛ الشيء نفسه بالنسبة للنباتات؛ نقرأ في دليل الطبخ: نأخذ، أي نستعمل. تعني أَخَذ: وضَع اليد بكيفية ما على شيء معين وتصرف فيه. فما نوع الأخذ الذي يدل عليه التعلم؟ mathémata ـ الأشياء من حيث إننا نتعلمها. لكننا لا يمكن أن نتعلم بالمعنى الصارم شيئاً من الأشياء، مثلاً سلاحاً؛ لا يمكن أن نتعلم إلا استخدام الشيء. بناءً على ذلك فالتعلم أخذ وتملك يتم فيه تملك الاستخدام. هذا التملك يحدث بواسطة الاستخدام ذاته. وهذا يسمى التمرن. لكن التمرن بدوره ليس سوى نوع من التعلم. ليس كل تعلم تمرن. لكن ما هي إذاً ماهية التعلم بالمعنى الحق للـ máthesis؟ لماذا يعتبر التعلم أخذاً؟ ماذا يؤخذ من الأشياء وكيف يؤخذ؟

لنتأمل مرة أخرى التمرن كنوع من التعلم. في التمرن نتملك استخدام السلاح، أي طريقة التعامل معه. نتمكن من طريقة التعامل مع السلاح. يعني ذلك أن طريقتنا في التصرف والتعامل تتحدد بحسب ما يقتضيه السلاح ذاته؛ السلاح لا يعني هذه البندقية المفردة التي تحمل هذا الرقم المحدد، بل مثلاً الطراز 98. لكننا في التمرن لا نتعلم فقط حشوَ السلاح، وضعَ الإصبع على الزناد والتسديد، لا نتعلم المهارة اليدوية فقط، بل في كل ذلك نتعرف في الوقت نفسه وإذاك فقط على الشيء. التعلم (Lernen) هو دائماً تعرّف Kennenlernen أيضاً. هناك في التعلم اتجاهات للتعلم، تعلم الاستخدام، تعلم التعرف. التعرف له بدوره درجات مختلفة. نتعرف هذه البندقية الفردية المحددة، نتعرف ما هي البندقية التي من هذا الطراز، ما هي إطلاقاً البندقية بشكل عام. لكن في التمرن، الذي هو

تعلم الاستخدام، يبقى التعرف المنتمي له محصوراً في حد معين. يتم عموماً تعرف الشيء بالقدر الذي يصبح معه المتعلم رامياً ماهراً. لكن يمكن أن نتعرف الشيء، البندقية، على ما هو أكثر من ذلك، أي أن نتعلم عموماً، مثلاً قوانين علم القذائف، الميكانيكا، التأثير الكيميائي لمواد معينة. فضلاً عن ذلك، يمكن أن نتعلم فيه ما هو السلاح، ما هو شيء الاستعمال المحدد هذا. لكن ما الذي يمكن أن نتعلمه هنا أكثر من ذلك؟ يمكن أن نتعلم وظيفة[10] هذا الشيء عموماً. إلا أننا عند التسديد، عند استعمال الشيء، لا نحتاج إلى معرفة ذلك. أكيد. لكن هذا لا ينفي أن ذلك ينتمي إلى هذا الشيء. فعندما ينبغي عموماً توفيرُ شيء نتمرن على استخدامه، أي إنتاجُه، يجب أن يعرف المنتِج مسبقاً ما وظيفة هذا الشيء عموماً. لا زال هناك بصدد الشيء معرفةً أكثر أصليةً، معرفة ينبغي تعلّمها قبلاً حتى يمكن أصلاً أن توجد هذه الطُّرُز والقطع الفردية الموافقة لها، معرفة ما ينتمي للسلاح الناري ومعرفة ما هو السلاح عموماً؛ هذا ما يجب معرفته قبلاً، يجب أن يُتعلَّم وأن يكون قابلاً للتعليم. هذه المعرفة هي الأساس الحامل لإنتاج الشيء، والشيء المنتَج هو بدوره الأساس الذي يجعل التمرن والاستعمال ممكنين. ما نتعلمه في التمرن ليس سوى جزء محدود مما يمكن تعلمه في الشيء. التعلم الأصلي هو ذلك الأخذ (Nehmen) الذي نأخذ فيه علماً (in die Kenntnis nehmen) بما هو هذا الشيء، ما هو أي شيء عموماً، ما هو السلاح، ما هو شيء الاستعمال. لكننا في

(10) Bewandtnis : استعمل هايدغر هذه الكلمة في § 18 من كتابه *Sein und Zeit* للدلالة على الشكل العيني لطابع الإحالة المميز لكون الأداة (Zeug). لا تتسم الأداة حسب هايدغر بخصائص قائمة فيها، بل بارتباطها الوظيفي داخل سياق محدد للإحالات يتعلق بإنجاز مهام معينة في الحياة اليومية. ترجمناها هنا بكلمة وظيفة.

الحقيقة نعرف ذلك سلفاً. عندما نتعرف على البندقية، أو أيضاً على طراز محدد من البنادق، فإننا لا نتعلم آنذاك فقط ما هو السلاح، بل إننا نعلم ذلك سلفاً، ويجب أن نعلمه، وإلا لما أمكننا إطلاقاً أن ندرك البندقية بوصفها بندقية. لا يصبح ما نراه أمامنا مرئياً في ما هو إلا إذا، وفقط إذا، كنا نعلم مسبقاً ما هو السلاح. إننا بالطبع لا نعلم ما هو السلاح إلا بشكل عام، بشكل لامعيَّن. عندما نعلم ذلك قصداً وبشكل معيَّن، فإننا نعلم في الحقيقة ما كنا نتوفر عليه سلفاً. الماهية الحقة للتعلم، للـ máthesis هي بالضبط أن نأخذ علماً في هذا المعنى. الـ mathémata هي الأشياء من حيث إننا نأخذ بها علماً، نأخذ بها علماً من حيث هي ما نعرفه عنها في الحقيقة مسبقاً: الجسم بوصفه جسمياً، في النبات النباتي، في الحيوان الحيواني، في الشيء الشيئي. . . إلخ. هذا التعلم الحق هو إذاً أخذ غريب للغاية، أخذ لا نأخذ فيه إلا ما نمتلكه في حقيقة الأمر سلفاً. هذا التعلم يوازيه أيضاً تعليم. التعليم عطاء، منح؛ لكن ما يُمنح في التعليم ليس ما هو قابل للتعلم، بل لا يُعطى للتلميذ سوى إرشاد إلى أن يأخذ هو ذاته ما يملكه سلفاً. عندما يكتفي التلميذ بتقبل ما يُمنح فإنه لا يتعلم. إنه لا يتعلم إلا عندما يَخْبِر ما يأخذه على أنه ما يملكه هو ذاته في حقيقة الأمر سلفاً. ليس هناك تعلم حق إلا عندما يكون أخذُ ما نمتلكه سلفاً عطاءً للذات وعندما تتم تجربته بما هو كذلك. لهذا لا يعني التعليم سوى جعل الآخرين يتعلمون؛ أي أن يجعل كل واحد الآخر يتعلم. التعلم هو أصعب من التعليم؛ ذلك أنه لا يستطيع أن يعلِّم بكيفية حقة إلا من يستطيع أن يتعلم بكيفية حقة ـ وفقط طالما كان يستطيع ذلك. لا يختلف المعلم الحق عن التلميذ إلا في أنه يستطيع أن يتعلم بكيفية أفضل وأنه يريد أن يتعلم بكيفية أكثر أصلية. في كل تعليم يكون المعلم هو من يتعلم أكثر.

هذا التعلم هو الأصعب: أن نأخذ فعلياً وكليةً علماً بما نعلمه دائماً سلفاً. هذا التعلم الذي يهمنا وحده هنا يتطلب باستمرار أن نمكث لدى ما يظهر قريباً منا، مثلاً لدى السؤال ما هو الشيء. إذا نظرنا من زاوية الفائدة فإننا نسأل بلا كلل فقط أسئلةً لافائدتها جلية: ما هو الشيء؟ ما هي الأداة؟ ما هو الإنسان؟ ما هو الأثر الفني؟ ما هي الدولة؟ ما هو العالَم؟

كان هناك في بلاد اليونان في العصر القديم رجل علم مشهور يجول في كل الأنحاء ويعطي دروساً. سمي مثل هؤلاء الناس سفسطائيين. لما عاد هذا السفسطائي المشهور ذات مرة من جولة أعطى فيها دروساً في آسيا الصغرى إلى أثينا التقى بسقراط في الشارع. كان من عادة سقراط أن يتلكأ في الشارع وأن يتحدث مع الناس، مثلاً مع إسكافي عن ما هو الحذاء. لم يكن أبداً لسقراط ثيمة أخرى غير هذه: ما هي الأشياء. قال السفسطائي العائد لتوه من السفر لسقراط بلهجة مترفعة: ألا زلت تقف دائماً هنا وتقول دائماً الشيء نفسه عن الشيء نفسه؟ نعم، أجاب سقراط، هذا ما أقوم به؛ أما أنت الفطن جداً فلا تقول بالتأكيد أبداً الشيء نفسه عن الشيء نفسه.

الـ mathémata، الرياضي، هو ما نعرفه في الحقيقة سلفاً في الأشياء، ما لا نستمده تبعاً لذلك من الأشياء، بل ما نأتي به معنا نحن أنفسنا سلفاً على نحو ما. من هنا يمكن أن نفهم الآن لماذا يعتبر العدد مثلاً شيئاً رياضياً. نرى ثلاثة كراسٍ فنقول: إنها ثلاثة. لا تقول لنا الكراسي الثلاثة ما هي الثلاثة، مثلما لا تقوله ثلاث تفاحات أو ثلاثة قطط، ولا أي ثلاثة أشياء أخرى. بل إننا لا نستطيع أن نعد الأشياء بوصفها ثلاثة، إلا إذا كنا نعرف الثلاثة مسبقاً. عندما ندرك إذاً العدد ثلاثة بما هو كذلك، فإننا فقط نعلم صراحة شيئاً نمتلكه

سلفاً بشكل ما. التعلم الحق هو أن نأخذ علماً بهذا المعنى. العدد هو شيء قابل للتعلم بالمعنى الحق، إنه máthema، أي شيء رياضي. لإدراك الثلاثة بما هي كذلك، أي الثُّلاثية، لا تقدم لنا الأشياء أي مساعدة. الثلاثة ـ ما هذا بالضبط؟ العدد الذي يحتل المرتبة الثالثة في سلسلة الأعداد الطبيعية. الثالثة! ليس العدد الثالث ما هو إلا لأنه الثلاثة. والمرتبة ـ من أين تأتي المراتب؟ الثلاثة ليست هي العدد الثالث، بل هي العدد الأول، وليس الواحد هو العدد الأول. أمامنا مثلاً رغيف خبز وسكين، هذا الواحد، ثم الآخر. عندما نأخذهما معاً نقول: هذان معاً، الواحد والآخر، لكننا لا نقول: هذان الاثنان، لا نقول 1 + 1. فقط عندما ينضاف إلى الخبز والسكين كوب مثلاً ونأخذ مجموع ما هو معطى نقول: جميعاً؛ الآن فقط نأخذهم كحاصل، كمجموع وككثرة بهذا المقدار أو ذاك. انطلاقاً من الثالث فقط يصبح ما كان سابقاً الواحدُ الأولَ وما كان سابقاً الآخرُ الثانيَّ، نصبح أمام الواحد والاثنين، تتحول "وَ" إلى زائد، تنشأ إمكان المراتب والسلسلة. ما نأخذ به الآن علماً لا نستمده من أشياء ما [58]. إننا نأخذ ما كنا نمتلكه سلفاً بشكل ما. يتعلق الأمر بذلك القابل للتعلم الذي يجب فهمه كشيء رياضي.

كل ذلك نأخذ به علماً، نتعلمه بصرف النظر عن الأشياء. نظراً لأن الأعداد تكون عند تعاملنا المعتاد مع الأشياء، عند حساب الأشياء وبالتالي عند العدِّ، هي أقرب ما نأخذ به علماً في الأشياء من دون أن نستمده منها، فإن الأعداد هي الرياضي الأكثر شهرة. نتيجةً لذلك أصبح هذا الرياضي الأكثر تداولاً هو الرياضي بإطلاق. لكن ماهية الرياضي لا تكمن في العدد بصفته التحديد المحض للكم المحض، بل بالعكس: نظراً لأن العدد له هذه الماهية، فإنه ينتمي إلى ما هو قابل للتعلم بمعنى الـ máthesis.

يبقى تعبير الرياضي مزدوج الدلالة دائماً؛ إنه يعني أولاً: ما هو قابل للتعلم بالكيفية التي حددناها وبها فقط، ثانياً: طريقة التعلم والتعامل ذاتها. الرياضي هو ذلك المتجلي في الأشياء الذي نتحرك فيه دائماً سلفاً والذي بمقتضاه نجربها بصفتها أشياء عموماً وبصفتها هذه الأشياء. الرياضي هو ذلك التصور الأساسي للأشياء الذي نأخذ فيه الأشياء مسبقاً من حيث هي ما تعطي إلينا سلفاً، ما يجب وينبغي أن تعطى إلينا. لهذا فالرياضي هو الشرط الأساسي للمعرفة بالأشياء.

لهذا السبب كتب أفلاطون على مدخل أكاديميته القول المأثور: Ageométretos medeis eisíto! لا ينبغي أن يدخل هنا من لم يفهم الرياضي. هذا القول لا يعني بالضبط ولا بالدرجة الأولى أنه يجب أن يكون للمرء تكوين في مادة الهندسة، بل أن يدرك أن الشرطَ الأساسي للقدرة على المعرفة وللمعرفة بالمعنى الصحيح هو معرفةُ الافتراضات الأساسية لكل معرفة والتصورُ الأساسي الذي تستند إليه معرفة هذه الافتراضات. إن معرفةً لا تضع أساسها معرفياً راسمةً من خلال ذلك حدودها ليست علماً، بل مجرد ظن. الرياضي بالمعنى الأصلي كتعرف على ما يعرفه المرء سلفاً هو الشرط الأساسي للعمل الأكاديمي. هذا القول المعلق على الأكاديمية لا يتضمن إلا شرطاً صارماً للعمل وحصراً واضحاً له. نتج عن هذين معاً أننا لا زلنا اليوم، بعد مضي ألفي سنة، لم ننته بعدُ من هذا العمل الأكاديمي وأننا لن ننتهي منه أبداً، طالما كنا نحمل أنفسنا على محمل الجد.

دعانا لهذا التمعن الوجيز حول ماهية الرياضي ادعاؤنا بأن الرياضي هو السمة الأساسية للعلم الحديث، هذا لا يمكن أن يعني، تبعاً لما قلناه، أننا نشتغل في هذا العلم بالرياضيات، بل أننا نسأل بكيفية يجب أن ينتج عنها ضرورةً تدخل الرياضيات بالمعنى الضيق.

لهذا ينبغي الآن أن نبين أن السمةَ الأساسية للتفكير والمعرفة

الحديثين رياضيةٌ بالمعنى الحق وإلى أي حد هي كذلك. نحاول لهذا الغرض أن نعرض خطوة أساسية للعلم الحديث في خطوطها الرئيسية. على ضوء ذلك سيتضح أين يكمن الرياضي وكيف بسط هناك ماهيته، لكن أيضاً كيف ترسخ في اتجاه معيَّن.

ج) السمة الرياضية لعلم الطبيعة الحديث؛ القانون الأول للحركة لدى نيوتن

لم ينشأ التفكير الحديث دفعة واحدة. دبت البدايات الأولى خلال القرن الخامس عشر مع السكولائية المتأخرة. حمل القرن السادس عشر على نحو متقطع اندفاعات وأيضاً انتكاسات. لم تُنجز الإيضاحات والتأسيسات الحاسمة إلا في القرن السابع عشر. وجد هذا الحدث كله اكتماله النسقي والخلاق الأول بفضل الرياضي والفيزيائي الإنجليزي نيوتن[11]، وذلك في مؤلفه الرئيس الذي يحمل عنوان: *Philosophiae naturalis principia mathematica*، المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة 1686/ 87. تعني الفلسفة في العنوان العلم العام (قارن الفلسفة التجريبية (philosophia experimentalis))؛ principia هي الأسس الأولى، الأسس البدئية أي الأولى إطلاقاً. ليست هذه الأسس الأولى بأي وجه مدخلاً موجَّهاً للمبتدئين.

لم يكن هذا المؤلف مجرد اكتمال لجهود سابقة، بل وضع في الوقت نفسه أسس علم الطبيعة اللاحق. فقد شجع تطورَه وعاقه في الوقت نفسه. عندما نتكلم اليوم عن الفيزياء الكلاسيكية نعني شكل المعرفة والتساؤل والتعليل الذي أنشأه نيوتن. عندما يتكلم كنت عن

(11) إسحق نيوتن (Isaac Newton) (1643-1727) رياضي وفيزيائي إنجليزي اشتهر بصياغته لقانون الجاذبية الكونية، أهم مؤلفاته: *Philosophioe Naturalis Principia Mathematica*.

العلم يقصد فيزياء نيوتن. بعد خمس سنوات من صدور **نقد العقل المحض**، أي بالضبط بعد مائة سنة من صدور مؤلف **المبادئ** لنيوتن نشر كنت سنة 1786 كتاباً يحمل عنوان **المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة**. إنه - على أساس الموقع الذي بلغه **نقد العقل المحض** - نظيرٌ واعٍ ومكمل لمؤلف نيوتن. يعود كنت في نهاية تصدير هذا الكتاب صَراحة إلى نيوتن. خصص كنت العقد الأخير من عمله لهذه الدائرة من الأسئلة. (في الأشهر القادمة سيصدر في إطار طبعة مؤلفات كنت التي تعدها الأكاديمية البروسية للعلوم لأول مرة المجلد الأول من هذا المؤلف اللاحق كاملاً.)

عندما نلقي نظرة على مؤلف نيوتن - ولا نستطيع هنا أكثر من ذلك - نلقي في الوقت نفسه نظرةً مسبقةً على مفهوم العلم لدى كنت، ونكون أيضاً نلقي نظرةً على التصورات الأساسية التي لا زالت سارية أيضاً في الفيزياء الراهنة، وإن لم تبق ساريةً وحدها.

يتصدر هذا المؤلفَ مقطعٌ قصير يحمل عنوان تعريفات (Definitiones): وهي تتعلق بكمية المادة (quantitas materiae)، كمية الحركة (quantitas motus)، القوة وقبل كل شيء قوة الانجذاب نحو المركز (vis centripeta). بعد ذلك تأتي حاشية تتضمن سلسلة التعيينات المشهورة للمفاهيم: الزمان المطلق والنسبي، المكان المطلق والنسبي، المحل المطلق والنسبي وأخيراً الحركة المطلقة والنسبية. يلي ذلك مقطع عنوانه: (مبادئ أو قوانين الحركة (Axiomata sive leges motus) بعد ذلك يأتي المحتوى الحقيقي للمؤلف؛ وهو يتوزع إلى ثلاثة كتب. يعالج الأولان حركة الجسم (de motu corporum)، والثالث نظام العالم (de mundi systemate).

نوجه نظرنا هنا إلى المبدأ الأول فقط، أي إلى قانون الحركة الذي وضعه نيوتن على رأس مؤلفه. يقول هذا المبدأ:

Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.

كل جسم يبقى في وضع السكون أو الحركة المنتظمة المستقيمة الذي يوجد فيه ما لم ترغمه قوى مؤثرة على تغيير ذلك الوضع.

يسمى هذا القانون قانون الدوام (أو، بتعبير أقل توفيقاً: قانون العطالة (lex inertiae)).

أصدر كوتس (Cotes)، أستاذ علم الفلك آنذاك بكامبريدج، الطبعة الثانية من المؤلف خلال حياة نيوتن سنة 1713 وزودها بتصدير مفصل. في هذا التصدير كتب كوتس عن هذا القانون الأساسي: إنه قانون للطبيعة يتبناه كل الباحثين (naturae lex est ab omnibus recepta philosophis).

لا يكاد يتأمل هذا القانون من يدرس اليوم ومنذ مدة طويلة الفيزياء. نذكره كما لو كان مفهوماً من تلقاء ذاته، هذا إذا كنا أصلاً لا نزال نذكره ونعرف أنه قانون أساسي وبأي معنى هو قانون أساسي. ومع ذلك فقد كان هذا القانون لا يزال مجهولاً قبل مائة سنة من أن يضعه نيوتن بهذه الصورة على رأس الفيزياء. وأيضاً لم يكن نيوتن نفسه هو الذي اكتشفه، بل غاليليه قبله، لكن هذا الأخير لم يطبقه إلا في أعماله الأخيرة، بل لم يعبر عنه صراحةً. أول من عبر عن القانون المكتشَف كقانون عام هو بالياني (Baliani) الأستاذ في جنوى؛ بعد ذلك تبناه ديكارت في مؤلف **مبادئ الفلسفة** (*Principa philosophiae*) وحاول تأسيسه ميتافيزيقياً؛ عند لايبنتز لعب دور قانون ميتافيزيقي (راجع طبعة غيرهارد (Gerhard)، المجلد IV، 518، ضد بايل (Bayle)).

لم يكن هذا القانون إلى القرن السابع عشر مفهوماً من تلقاء

ذاته إطلاقاً. أما في القرون الخمسة عشر السابقة فلم يكن فقط مجهولاً، بل كانت طريقة تجربة الطبيعة والكائن عموماً لا تسمح بأن يكون فيها معنى لهذا القانون. يكمن في اكتشاف هذا القانون وفي اعتباره قانوناً أساسياً انقلاب ينتمي للانقلابات الكبرى التي عرفها الفكر البشري؛ هذا الانقلاب هو الذي هيأ أرضية الانتقال من تصور بطليموس إلى تصور كوبرنيكوس[12] لكلية الطبيعة. طبعاً كان هناك في العصر القديم من استبق قانون العطالة وتعيينه. كان ديموقريطس (Demokrit) (القرن الخامس/ الرابع قبل الميلاد) يتحرك في خطوط أساسية معينة في هذا الاتجاه. والآن لوحظ أيضاً أن عصر غاليليه، وغاليليه نفسه، كان يعرف أفكار ديموقريطس، بعضها على نحو غير مباشر، وبعضها مباشرةً. لكن حدث هنا ما يحدث لما تم تفكيره سابقاً وما هو قائم فعلاً لدى الفلاسفة القدماء: إن المرء لا يراه إلا عندما يكون هو ذاته قد فكر به من جديد. أدلى كنت ذات مرة بوضوح تام برأيه حول هذه الواقعة الأساسية في التاريخ الروحي عندما ادعى معاصروه، بعد ظهور مؤلفه الرئيس، أن ما قدمه سبق أيضاً أن قاله لايبنتز. لمحاربة كنت بهذه الطريقة أسس إبرهارد (Eberhard) الأستاذ في جامعة هالّه (Halle) (وهو من أتباع مدرسة فولف ـ لايبنتز) مجلة خاصة هي **الدورية الفلسفية** (*Philosophische Magazin*). كان النقد الموجَّه لكنت على درجة من السطحية والتطاول في الوقت نفسه إلى حد أنه وجد صدىً كبيراً لدى الجمهور المعتاد. عندما جاوزت المكائد الحد قرر كنت الإقدام على عمل منفِّر هو كتابة مقالة سجالية حول اكتشاف يدعي أن كل نقد

---

(12) نيكولاوس كوبرنيكوس (Nikolaus Kopernikus) (1473-1543) عالم فلكي عارض فكرة مركزية الأرض، وبيّن في كتابه *De revolutionibus orbium coelestium* وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس.

جديد للعقل المحض يجب أن يغني عنه نقد قديم. تبتدئ المقالة كما يلي:

اكتشف السيد إبرهارد أن فلسفة لايبنتز تتضمن هي أيضاً مثل الفلسفة الجديدة نقداً للعقل، مع إدخال مذهب مؤسس على تقسيم دقيق للملكات المعرفية وتتضمن بالتالي كل ما هو حقيقي في الأخيرة، بل وأكثر من ذلك في توسيع مؤسَّس لميدان الفهم. إنه لا يفسر كيف حدث أن المرء لم ير منذ زمن طويل هذه الأشياء في فلسفة الرجل العظيم وسليلتها فلسفة فولف؛ لكن كمْ من الاكتشافات التي تُعتبر جديدة يراها الآن مؤولون غير ماهرين بوضوح لدى القدماء بعدما أُظهر لهم الاتجاه الذي يجب أن يوجهوا إليه نظرهم!

هكذا كان الأمر في وقت غاليليه أيضاً: بعد أن تم الإمساك بأسئلة جديدة أمكن المرء أن يقرأ في ما بعد أيضاً من جديد ديموقريط؛ بعدما تم فهم ديموقريط بمساعدة غاليليه، أمكن الادعاء بأن هذا الأخير لم يأت في الحقيقة بشيء جديد. كل الرؤى والاكتشافات الكبرى لا يتم فقط في الغالب تفكيرها من قِبل أناس كثيرين في الوقت نفسه، بل يجب أيضاً دائماً من جديد أن تفكَّر في ذلك المجهود الوحيد لقول الشيء نفسه بحق عن الشيء نفسه.

د) الفرق بين تجربة الطبيعة عند اليونان وفي العصر الحديث

د1) تجربة الطبيعة عند أرسطو ونيوتن

ما علاقة القانون الأساسي المذكور بالتصور السابق للطبيعة؟ كان التصور السائد عن كلية الطبيعة (العالم) في الغرب إلى القرن السابع عشر معيَّناً من قِبل الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية؛ كان التفكير المفهومي العلمي بوجه خاص موجَّهاً من قِبل التصورات

والمفاهيم والقضايا الأساسية التي وضعها أرسطو في دروسه عن الطبيعة وعن قبة السماء والتي تبنتها السكولائية في العصر الوسيط.

لذلك علينا أن نتعرض باختصار للتصورات الأساسية لأرسطو، حتى نتمكن من تقدير أهمية الانقلاب الذي عبر عنه قانون نيوتن الأول. خلال ذلك يجب أن نتحرر من حكم مسبق غذاه جزئياً ذلك النقد الحاد الذي وجهه العلم الحديث لأرسطو والذي ينظر لأطروحاته كما لو كانت مجرد مفاهيم مختلَقة تفتقر لكل إثبات انطلاقاً من الأشياء ذاتها. قد يصح ذلك بالنسبة للسكولائية الوسيطة المتأخرة التي كانت تدور غالباً بكيفية محض جدلية في تقسيمات للمفاهيم لا أرضية لها. لكنه لا يصح بالنسبة لأرسطو ذاته. فهو كان بالأحرى في زمنه يكافح بالذات من أجل أن يكون التفكير والتساؤل والقول دائماً (légein homologoúmena tois phainoménois: قولاً يطابق ما يتبدى في الكائن ذاته؛ حول السماء de coelo G 7, 306 a 6.

يقول أرسطو صراحة في الموضع نفسه:

télos de tes men poietikes epistémes to ergon, tis de phusikes to phainómenon aei kuríos kata ten aisthesin.

رأينا (ص 109 والتي تليها) أن اليونان يحددون الأشياء بصفتها (phusiká) وpoioúmena، بصفتها ما يبزغ انطلاقاً من ذاته، وبصفتها ما يتم إنتاجه، صنعه. بموازاة ذلك هناك أشكال مختلفة من العلم (epistéme)، العلم المتعلق بما يبزغ انطلاقاً من ذاته والعلم المتعلق بما يتم إنتاجه. بموازاة ذلك تختلف غاية (télos) العلم، أي ما يصل فيه العلم إلى نهايته، ما يتوقف عنده، ما يظل في الحقيقة عنده. بناءً على ذلك تقول تلك الجملة: ما يتوقف عنده العلم المنتِج، ما يتخذ منه مسبقاً سنداً له، هو المنتوج من حيث هو ما يتعين صنعه؛ أما ما يجد فيه العلم بالطبيعة سنده فهو to phainómenon، ما يتبدى في

البازغ؛ هذا له دائماً السيادة، إنه يعطي المقياس، وبالضبط بالنسبة للإدراك، أي لمجرد التقبل والتلقي (في مقابل الصنع والتعامل مع الأشياء). ما يعبر عنه أرسطو هنا كمبدأ للنهج العلمي لا يختلف بأي حال عن مبادئ العلم الحديث. يقول نيوتن (المبادئ Principia، الكتاب Liber III، القاعدة regulae IV):

"In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddedantur aut exceptionibus abnoxiae".

في البحث التجريبي يجب اعتبار القضايا التي استقيناها من الظاهرات بالتوجه إليها حقيقيةً، إما بكيفية دقيقة، أو بكيفية جد تقريبية، طالما لم تقم ضدها افتراضات مناقضة، إلى أن تواجهنا ظاهرات أخرى تعبر عنها بكيفية أدق أو تخضعها لاستثناءات.

لكن رغم وحدة هذا التوجه في النهج يختلف التصور الأساسي لأرسطو بشكل جوهري عن نيوتن؛ ذلك أن **ما** يتم الإمساك به، إن جاز التعبير، في كل مرة كمتجلٍّ وكيف يتم تأويله ليس هو نفسه هنا وهناك.

د2) نظرية الحركة عند أرسطو

رغم ذلك هناك مسبقاً اتفاق على أن الكائن بمعنى الطبيعة في مفهومها الواسع - الأرض، السماء والنجوم - يعرف الحركة والسكون. ليس السكون سوى نوع متميز من الحركة. يتعلق الأمر هنا دائماً بحركة الأجسام. لكن كيف تُفهم الحركة والسكون والعلاقة بينهما ليس محدداً وليس مفهوماً من تلقاء ذاته. فهناك طريق طويل من التجربة العامة اللامعيَّنة بأن الأشياء تتغير، تنشأ وتزول، أي بأنها في حركة، إلى رؤية ماهية الحركة ونمط انتمائها للأشياء. كان قدماء

اليونان يتصورون الأرض كقرص يسبح حوله الأقيانوس بحيث تنشر السماء قبتها فوق هذا الكل وتدور حوله بكيفية منتظمة. في وقت لاحق، مع أفلاطون وأرسطو وأدوكسوس (Eudoxos)، تم تصور الأرض ـ في كل مرة بكيفية مختلفة ـ ككرة، لكن بحيث تبقى مركز الكل.

نقتصر على عرض التصور الأرسطي الذي أصبح بعد ذلك سائداً إلى حد كبير، ولن نشير أيضاً إلى هذا التصور إلا بالقدر الذي يكفي لرؤية تعارضه مع ما تعبر عنه أولية نيوتن الأولى.

نسأل في البداية بعامة: ما ماهية الشيء الطبيعي بحسب أرسطو؟ جواب: ta phusika sómata هي kath'hauta kineta kata tópon الأجسام التي تنتمي إلى الطبيعة وتؤلفها هي، بمقتضى ذاتها، قابلة للحركة بالنسبة للمحل. الحركة بالمعنى العام هي metabolé، تحوُّل شيء ما إلى آخر. الحركة بهذا المعنى الواسع هي مثلاً الشحوب والاحمرار؛ لكن انتقال جسم من محل إلى آخر هو أيضاً تحول. هذا الانتقال، النقل، التحول يسمى phorá. تعني kínesis kata tópon عند اليونان ما يقابل الحركة الحقة للجسم النيوتوني. تكمن في هذه الحركة علاقة محددة بالمحل. لكن حركة الأجسام هي kath'hautá، تتم بمقتضاها هي ذاتها؛ وهذا يعني: كيف يتحرك جسمٌ، أي كيف يتعلق بالمحل وبأيِّ محل يتعلق ـ كل ذلك يوجد مبدؤه في الجسم ذاته. المبدأ يعني arché، وذلك في دلالة مزدوجة: ما ينطلق منه شيء ما، وما يسود في ذلك الذي انطلق منه. الجسم هو مبدأ الحركة (arche kinéseos). ما يعتبر بهذا الشكل مبدأ للحركة هو الطبيعة (phúsis)، الكيفية الأصلية للبزوغ التي تبقى هنا بالطبع محصورةً في حركة المحل البحتة. هنا يتجلى تحول أساسي في مفهوم الفيزيس (der Physisbegriff). يتحرك الجسم بمقتضى طبيعته.

يعتبر الجسم المتحرك الذي يكون هو ذاته مبدأ حركته جسماً طبيعياً. الجسم الأرضي المحض يتحرك نحو الأسفل، الجسم الناري المحض يتحرك ـ كل شعلة متأججة تبين ذلك ـ نحو الأعلى. لماذا؟ لأن محل الأرضي تحت ومحل الناري فوق. ينتمي لكل جسم **بناءً على نوعه** محلُّه **الخاص** الذي ينزع إليه أيضاً. يوجد حول الأرض الماء، حول الماء الهواء، وحول هذا الأخير النار ـ هذه هي العناصر الأربعة. عندما يتحرك جسم نحو محله تكون حركته بمقتضاه، أي بمقتضى الطبيعة (kata phúsin). الحَجَرة تسقط نحو الأرض. أما إذا ألقينا حَجَرة نحو الأعلى بواسطة مقلاع مثلاً، فإن هذه الحركة ستكون في الحقيقة ضد طبيعة الحجر، ضد الطبيعة (para phúsin). كل حركة ضد الطبيعة هي عُنْفية (bía).

يتعيَّن نوع حركة الجسم ومحله بحسب طبيعته. الأرض هي الوسط بالنسبة لكل تحديد وتقدير للحركات. الحجر الذي يسقط يتحرك باتجاه الوسط (epi to méson)؛ النار التي تتصاعد تتحرك مبتعدة عن الوسط (apo tou mésou). في الحالتين تكون الحركة حركة مستقيمة (kinesis eutheia). أما النجوم والسماء كلها فتتحرك حول الوسط (peri to méson)، وحركتها دائرية (kúklo). الحركة الدائرية والحركة المستقيمة هما الحركتان البسيطتان (hapgaí)؛ الحركة الدائرية هي الحركة الأولى من بينهما، أي أنها من مرتبة أعلى وبالتالي العليا. فالكامل يتقدم على غير الكامل (próteron to téleion tou atelous). ينتمي لحركة الأجسام محلها. في الحركة الدائرية يكون محل الجسم في الحركة ذاتها، لذلك فإن هذه الحركة هي أيضاً الحركة الدائمة باستمرار، الكائنة بالمعنى الحق؛ أما في الحركة المستقيمة، فالمحل لا يكون كل مرة إلا في اتجاه معين وبعيداً من المحل الآخر، وذلك بحيث إن الحركة تصل في هذا

المحل إلى نهايتها. إضافة إلى هذين الشكلين للحركة البسيطة هناك نوع آخر يمثل خليطاً (mikté) منهما. الحركة الأكثر صفاءً بمعنى تغيير المحل هي الحركة الدائرية؛ إنها، إذا جاز التعبير، تحوي محلها فيها هي ذاتها. الجسم الذي يتحرك بهذه الكيفية تكون حركته كاملة؛ وهذا يصح بالنسبة لكل الأجسام السماوية. أما الحركة الأرضية فهي دائماً مستقيمة أو مختلطة أو أيضاً عُنْفية، إنها دائماً غير كاملة.

هناك فرق جوهري بين حركة الأجسام السماوية وحركة الأجسام الأرضية. مجال كل حركة يختلف عن الآخر. تخضع الكيفية التي يتحرك بها جسم ما لنوعه وللمحل الذي ينتمي إليه. المحل يعين كيفية الكون؛ لأن الكون يعني الحضور. القمر لا يسقط باتجاه الأرض لأنه يتحرك حركة دائرية، أي حركة كاملة، أي دائماً أكثر الحركات بساطة. هذه الحركة الدائرية هي في ذاتها مستقلة كلية عما هو خارجها، مثلاً عن الأرض بصفتها الوسط. أما في الفكر الحديث، نقول ذلك استباقاً، فتُفهم بحيث يكون من الضروري لنشأتها والمحافظة عليها وجود جذب دائم ينبعث من المركز. وعلى خلاف ذلك فإن القوة بالنسبة لأرسطو، dúnamis، قدرة جسم على الحركة، تكمن في طبيعة الجسم ذاته. يخضع نوع حركة الجسم وعلاقته بمحله لطبيعة الجسم؛ في الحركة الطبيعية تتزايد السرعة كلما اقترب الجسم من محله؛ بمعنى أن أساس نقصان السرعة وتزايدها والكف عن الحركة يوجد في طبيعة الجسم. أما بالنسبة للحركة المضادة للطبيعة، أي الحركة العنفية، فيكمن سبب الحركة في القوة التي يتعرض لها الجسم؛ لكن الجسم عندما يتحرك حركة عُنْفية يجب بمقتضى حركته أن يبتعد عن هذه القوة، ونظراً لأن الجسم لا يحمل في ذاته أي أساس للحركة العُنْفية، فإن حركته يجب أن تتباطأ وأن تكف أخيراً:

pánta gar tou biazoménou porrotéro gignómena bradúteron phéretai (Peri ouranou A8, 277 b 6. Táxista phtheirómena ta para phúsin, ib A 2, 269 b 9).

هذا يوافق أيضاً بكيفية ما التصور المعتاد: تستمر الحركة التي تعطى لجسم ما وقتاً معيناً، لكي تتوقف بعد ذلك، وتنتقل إلى السكون. لهذا ينبغي البحث عن أسباب استمرار أو بقاء الحركة. في التصور الأرسطي يكمن أساس الحركة بالنسبة للحركات الطبيعية في طبيعة الجسم ذاته، في ماهيته، أي في كونه الأخص. وفقاً لذلك تقول أيضاً جملة للسكولائية اللاحقة: ينتج نوع الحركة عن نوع الكون (operari (agere) sequitur esse).

د3) نظرية الحركة عند نيوتن

ما علاقة التصور الحديث للحركة الذي عرف تأسيساً جوهرياً من خلال أولية نيوتن الأولى المذكورة بالطريقة الأرسطية التي عرضناها هنا في النظر إلى الطبيعة؟ نحاول أن نستخلص بالتتالي بعض الاختلافات الرئيسية. لهذا الغرض نعطي صيغة مختصرة للأولية: كل جسم متروك لذاته يتحرك حركة مستقيمة ومنتظمة Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter in directum movetur. نبرز ما هو جديد في ثماني نقاط.

1. تبتدئ أولية نيوتن بـ: كل جسم (corpus omne)... وهذا يعني أن الفرق بين الأجسام الأرضية والأجسام السماوية أصبح لاغياً. لم يبق الكوسموس مقسماً إلى مجالين متمايزين تماماً: مجال ما تحت النجوم ومجال النجوم ذاته؛ كل الأجسام الطبيعية متجانسة من حيث ماهيتها. المجال الفوقي ليس مجالاً أسمى.

2. بناءً على ذلك يسقط أيضاً امتياز الحركة الدائرية بالنسبة

للحركة المستقيمة. وإذا كانت الحركة المستقيمة قد أصبحت الآن، على العكس من ذلك، هي الحركة المرجعية، فإن هذا لا يقود إلى تمييز الأجسام وتقسيمها إلى مجالات تختلف بحسب كيفيات حركتها.

3. وفقاً لذلك يختفي أيضاً تميُّز محلات معينة. يمكن مبدئياً أن يكون أي جسم في أي محل. مفهوم المحل هو ذاته أصبح مختلفاً. لم يبق المحل هو الموضع الذي ينتمي إليه الجسم بمقتضى طبيعته الداخلية، بل أصبح مجرد وضع يتحدد كل مرة بالنسبة لـ، بالصلة مع أوضاع أخرى ما (vgl. S. 68, 5. und 7.) (Phorá) وتغيير المحل لا يعنيان في الفهم الحديث الشيء نفسه.

عند تعليل الحركة وتعيينها لا نسأل عن سبب استمرار الحركة وبالتالي عن نشأتها الدائمة، بل بالعكس: يتم مسبقاً افتراض التحرك، والسؤال يكون عن أسباب تغير حال للحركة يُفترَض أنها منتظمة ومستقيمة. ليست دائريةُ الحركةِ هي سبب حركة القمر الدائمة المنتظمة حول الأرض، بل هذه الحركة، على العكس من ذلك، هي بالذات ما يجب البحث عن سببه. كان ينبغي بناءً على قانون العطالة أن يتابع القمر حركته في كل نقطة من مساره الدائري في خط مستقيم، أي على المماس. لكن حيث إن الأمر ليس كذلك يُطرح ـ على أساس افتراض قانون العطالة وانطلاقاً منه ـ السؤال: لماذا يتنحى القمر عن المماس؟ لماذا يتحرك ـ بتعبير يوناني ـ دائرياً؟ لم تبق الآن الحركة الدائرية هي أساس التعليل، بل أصبحت، على العكس من ذلك، هي ما يحتاج بالذات إلى تعليل. (نعرف أن نيوتن اهتدى إلى جواب جديد عندما افترض أن تلك القوة التي تسقط بمقتضاها الأجسام هي ذاتها التي تبقي الأجسام السماوية في مداراتها: أي قوة الجاذبية. قارَن نيوتن تنحي القمر عن مماس مساره

باتجاه مركز الجذب خلال لحظة من الزمان مع مكان سقوط جسم على سطح الأرض خلال الزمان عينه؛ في هذه الخطوة نلاحظ بكيفية مباشرة الإلغاء المذكور للفرق بين الحركات الأرضية والسماوية، ونتيجة لذلك بين الأجسام.)

4. لا يتم تعيين الحركات ذاتها حسب طبائع وقدرات وقوى مختلفة، حسب عناصر الجسم، بالعكس: تتحدد ماهية القوة حسب القانون الأساسي للحركة. يقول هذا القانون إن كل جسم متروك لذاته يتحرك بشكل مستقيم-منتظم. بناءً على ذلك تكون القوة هي ما يؤدي تأثيره إلى الانحراف عن الحركة المستقيمة-المنتظمة Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum (Principia, Def. IV). تنشأ مع هذه الطريقة الجديدة لتعيين القوة في الوقت نفسه طريقة جديدة لتعيين الكتلة.

5. بموازاة تغير مفهوم المحل لا يُنظر إلى الحركة إلا كتغيير لوضعٍ وصلةٍ بوضعٍ، كابتعاد عن محلات. نتيجة لذلك يصبح تعيين الحركَة تعييناً بالنظرَ لمسافات، لمقاطع مما هو قابل للقياس، ما هو بهذا المقدار أو ذاك. يتم تعيين الحركة حسب مقدار الحركة، وكذلك الأمر بالنسبة للكتلة كوزن.

6. لهذا يسقط أيضاً الفرق بين الحركة الطبيعية والحركة المضادة للطبيعة، أي العُنْفية؛ الـ (bía)، العنف، من حيث هو قوة، ليس سوى درجة لتغير الحركة، وليس له من حيث نوعه أي تميُّز. الصدم مثلاً ليس سوى شكل خاص للقوة المؤثرة (vis impressa) بجانب الضغط وقوة الجذب المركزية.

7. نتيجة لذلك يتغير مفهوم الطبيعة عموماً. لم تبق الطبيعة هي

المبدأ الداخلي الذي تنتج عنه حركة الأجسام، بل أصبحت هي نمط تعددية الصلات المتغيرة بين أوضاع الأجسام، النمط الذي تكون بها حاضرة في المكان والزمان اللذين لا يتوفران بدورهما في ذاتهما، كمجالين للانتظام الممكن للأوضاع والتعيين الممكن للانتظام، في أي نقطة على أي امتياز.

8. بذلك يصبح نوع مساءلة الطبيعة مختلفاً، بل ومعكوساً من زاوية معينة.

لا يمكن أن نعرض هنا الانقلاب الذي حصل في مساءلة الطبيعة في كامل مداه. ينبغي فقط أن يتبين كيف أنه مع وضع المبدأ الأول للحركة وُضعت أيضاً كل التحولات الأساسية. هذه التحولات متشابكة في ما بينها وتتأسس على النحو نفسه في التصور الأساسي الجديد الذي عبر عن ذاته في المبدأ الأول والذي نسميه التصور الأساسي الرياضي.

هـ) ماهية المشروع الرياضي (غاليليه وتجربة سقوط الأجسام)

يبقى السؤال الوحيد بالنسبة لنا في بادئ الأمر هو السؤال عن إرساء المبدأ الأول، وبشكل أدق عن إلى أي حد يلعب فيه الرياضي دوراً معيّناً.

بماذا يتعلق الأمر في هذا المبدأ؟ إنه يتكلم عن جسم، (corpus quod a viribus impressis non cogitur)، عن جسم متروك لذاته. أين نعثر عليه؟ لا وجود لمثل هذا الجسم. لا وجود أيضاً لأي تجربة يمكن أن تقدم تمثلاً عيانياً عن مثل هذا الجسم. لكن يقال إن العلم الحديث ينبغي، على خلاف الاختلاقات الجدلية البحتة للمفاهيم في السكولائية والعلم الوسيطين، أن يتأسس على التجربة. بدل ذلك نجد هذا المبدأ في الصدارة. إنه يتكلم عن شيء لا وجود له. إنه

يتطلب تصوراً أساسياً للأشياء يناقض التصور المعتاد.

على مثل هذا الادعاء يرتكز الرياضي، أي إرساء تعيين للشيء غير مستمد من الشيء ذاته عن طريق التجربة، ويقوم مع ذلك كأساس لكل تعيين للأشياء، يجعل هذا التعيين ممكناً ويفسح له المجال. ليس مثل هذا التصور الأساسي للأشياء اعتباطياً ولا مفهوماً من تلقاء ذاته. لذلك احتاج إلى صراع طويل لكي يحتل موقع السيادة. احتاج الأمر إلى تغير كيفية الولوج إلى الأشياء مع اكتساب كيفية جديدة للتفكير في الآن نفسه. يمكن أن نتابع بدقة تاريخ هذا الصراع، لكننا سنكتفي بمثال واحد فقط. بحسب التصور الأرسطي يتحرك كل جسم بمقتضى طبيعته، الثقيل نحو الأسفل والخفيف نحو الأعلى. عندما يسقطان معاً، يسقط الجسم الثقيل بسرعة أكبر من سرعة الجسم الخفيف، لأن الأجسام الخفيفة تنزع لأن تتحرك نحو الأعلى. توصل غاليليه إلى اكتشاف حاسم هو أن كل الأجسام تسقط بالسرعة نفسها وأن الاختلافات في زمن السقوط تعود إلى مقاومة الهواء فقط، لا إلى اختلاف الطبيعة الداخلية للأجسام، ولا إلى العلاقة الخاصة التي لكل منها بمحله الخاص. لتأكيد زعمه أجرى غاليليه تجربة في برج بيزا (Pisa) المائل حيث كان أستاذاً للرياضيات. وهنا لم تصل الأجسام المختلفة الثقل عند سقوطها من البرج في الوقت نفسه تماما، بل مع اختلافات ضئيلة في زمن سقوطها؛ أكد غاليليه قضيته رغم هذه الاختلافات، أي في الحقيقة ضد ما يعايَن في التجربة. إلا أن شهود التجربة أصبحوا بفعل التجربة أشد عناداً إزاء ادعاء غاليليه وأصروا بصلابة أكبر على الرأي القديم. بسبب هذه التجربة احتدت المعارضة ضد غاليليه لدرجة أنه اضطر للتخلي عن منصب الأستاذية ومغادرة بيزا.

رأى غاليليه وخصومه الواقعة عينها؛ لكن كلاً منهم أظهر

الواقعة نفسها، الحدث نفسه، بطريقة مختلفة، وأوَّلَها بطريقة مختلفة. ما بدا لكل منهم أنه الواقعة الحقة والحقيقة كان مختلفاً. كل منهم فكر أمراً ما بصدد الظاهرة نفسها، لكنهم فكروا أموراً مختلفة، ليس في التفاصيل، بل أساساً بالنسبة لماهية الجسم ولطبيعة حركته. ما استبقه غاليليه في تفكيره بصدد الحركة هو أن حركة أي جسم كان هي حركة منتظمة ومستقيمة ما لم يعترضها عائق، لكنها أيضاً تتغير بكيفية منتظمة عندما تؤثر فيها القوة نفسها. يقول غاليليه في مؤلفه **أحاديث** *Discorsi* المنشور سنة 1638:

Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perpeptuum super ipso plano futurum esse, si planum in infinitum extendatur.

"أتصور جسماً ملقى على سطح أفقي لا يوجد فيه أي عائق: هكذا ينتج عما قيل بتفصيل في موضع آخر أن حركة الجسم على هذا المستوى ستكون منتظمةً ودائمةً باستمرار، إذا امتد هذا السطح إلى اللانهاية".

هذه القضية التي يجوز اعتبارها تمهيداً لمبدأ نيوتن الأول تعبر بشكل واضح تماماً عما نبحث عنه. يقول غاليليه: Mobile... mente concipio omni secluso impedimento: أتصوَّر في ذهني متحركاً متروكاً لذاته. هذه العبارة أتصور في ذهني هي ما أشرنا إليه كعطاء معرفة للذات تتعلق بتعيين للأشياء. إنها خطوة حددها أفلاطون ذات مرة بالنسبة للـ (máthesis) كما يلي: analabon autos ex autou ten epistémen (محاورة مينون Menon 85 d4) مستخلصاً ورافعاً هو نفسه - من دون اعتماد على آخر - المعرفةَ انطلاقاً من نفسه.

في هذا التصور في الذهن (mente concipere) يتم مسبقاً تجميع ما يجب أن يكون معيَّناً على نحو موحَّد لكل جسم من حيث هو

كذلك، أي للجسمية. كل الأجسام متماثلة. ليس هناك تميُّز لأي حركة. كل محل يماثل كل محل؛ كل نقطة زمانية تماثل كل نقطة زمانية. لا تتعيَّن أيُّ قوة إلا بناءً على ما تسببه من تغير في الحركة، علماً بأن هذا التغير الذي يطول الحركة يُفهم كتغيير للمحل. كل التعيينات المتعلقة بالجسم تُدرَج في مخطط إجمالي(Grundriß) يكون بحسبه كل حادث في الطبيعة مجرد تحديد مكاني - زماني لحركة نقط لها كتلة. هذا المخطط الإجمالي للطبيعة يحصر في الوقت نفسه مجالها كمجال متجانس بشكل عام.

إذا جمعنا كل ما قيل في نظرة واحدة استطعنا الإمساك بالرياضي على نحو أدق. بقينا حتى الآن عند طابعه العام الذي يتمثل في أنه أخذُ علم يعطي لذاته انطلاقاً من ذاته ما يأخذه، بحيث يعطي لذاته ما يمتلكه سلفاً. نلخص الآن التعيين الأكمل لماهية الرياضي في نقاط مستقلة.

1. الرياضي، بوصفه تصوراً في الذهن (mente concipere)، مشروع (Entwurf) لشيئية الأشياء يقفز، إذا جاز التعبير، فوق هذه الأخيرة. يفتح المشروع مجالاً تتجلى فيه الأشياء، أي الوقائع.

2. في هذا المشروع يتعين ماذا يجب بالضبط أن تُعتبر الأشياء، بوصفها ماذا يجب أن تقدَّر، وكيف يجب أن تقدَّر. هذا التقدير والاعتبار يسمى في اليونانية: أولية axióm. تعتبر التعيينات والقضايا التي يتم استباقها في المشروع: أوليات (axiómta). لهذا يُعَنْوِن نيوتن المقطع الذي يضع فيه التعيينات الأساسية للأشياء باعتبارها متحركة أوليات، أو قوانين الحركة: Axiomata, sive leges motus. المشروع أكسيومي (axiomatisch). نظراً لأن كل معرفة وكل تعرُّف يتم التعبير عنه في قضايا، فإن المعرفة التي نأخذ بها علماً في

المشروع ونضعها فيه، تضع الأشياء مسبقاً على أساسها. الأوليات قضايا ـ أساسية[13].

3. المشروع الرياضي بوصفه أكسيومياً يمسك مسبقاً بماهية الأشياء، بماهية الأجسام؛ بذلك يُرسَم مسبقاً في مخطط إجمالي (Grundriß) كيف يُبنى أي شيء وأي علاقة لشيء بشيء.

4. يقدم هذا المخطط الإجمالي في الوقت نفسه مقياساً لتعيين المجال الذي يضم مستقبلاً كل الأشياء التي لها هذه الماهية. لم تبق الطبيعة الآن تفهم كقدرة داخلية للجسم تعيِّن شكلَ حركته ومحلَّه. الطبيعة الآن هي مجال سياق الحركة المكاني-الزماني المتجانس الذي داخله فقط يمكن أن تكون الأجسام المندرجة فيه والمثبتة فيه أجساماً، هذا المجال رسم معالمه المشروع الأكسيومي.

5. يتطلب مجال الطبيعة، المعيَّن من حيث مخططه الإجمالي أكسيومياً في المشروع، هو أيضاً بالنسبة للأجسام والجسيمات الموجودة فيه نمط ولوج موافق هو وحده للموضوعات المعيَّنة مسبقاً أكسيومياً. لا يُرتَّب الآن نمط مساءلة الطبيعة وتعيينها معرفياً انطلاقاً من آراء ومفاهيم تقليدية. ليس للأجسام خصائص وقوى وقدرات خفية. ليست الأجسام الطبيعية سوى ما تتبدى عليه في مجال المشروع. لا تتبدى الأشياء الآن إلا في علاقات المحلات والنقط الزمانية وفي مقاييس الكتلة والقوة المؤثرة. الكيفية التي تتبدى بها مرسومة مسبقاً في المشروع؛ لهذا فهو يعين أيضاً كيفيةَ تلقي واستقصاء ما يتبدى، التجربةَ، الـ experiri. لكن نظراً لأن

---

(13) Grundsatz: مبدأ. يكتب هايدغر أحياناً (Grund-satz) ليدعو إلى قراءة الكلمة انطلاقاً من مكونيها: المبدأ (Grundsatz) هو قضية (Satz) تضع أساس (Grund) شيء معين. فضلنا هنا ترجمة (Grund-sätze) بـ قضايا-أساسية لإبراز هذه العلاقة.

الاستقصاء معين الآن مسبقاً من قِبل المخطط الإجمالي للمشروع، فإن المساءلة تكون مرتبة بحيث تضع مسبقاً شروطاً يجب أن تجيب عنها التجربة بهذا الشكل أو ذاك. على أساس الرياضي تصبح التجربة (experientia) تجريباً (Expriment) بالمعنى الحديث. العلم الحديث تجريبي على أساس المشروع الرياضي. التعطش للوقائع اعتماداً على التجريب هو نتيجة ضرورية للقفز الرياضي السابق على كل الوقائع. لكن عندما يتوقف هذا القفز في المشروع أو يفتر، لا يبقى سوى جمع الوقائع في ذاتها، هكذا تنشأ الوضعية.

6. نظراً لأن المشروع يضع بمقتضى معناه تجانساً بين كل الأجسام بحسب المكان والزمان وعلاقات الحركة، فإنه يتيح ويتطلب، في الوقت نفسه، المقياسَ المتماثل تماماً، أي القياسَ العددي، ككيفية أساسية لتعيين الأشياء. يقود نوع المشروع الرياضي للجسم النيوتوني إلى إنشاء رياضيات ـ بالمعنى الضيق ـ معينة. ليس اعتماد الرياضيات الآن وسيلةً أساسية للتعيين هو أساس الشكل الجديد للعلم الحديث، بل إن إمكان وضرورة تدخل الرياضيات، وبالضبط رياضيات من نمط خاص، هي بالأحرى نتيجة للمشروع الرياضي. تأسيس ديكارت للهندسة التحليلية، تأسيس نيوتن لحساب التفاضل (Fluxionsrechnung)، تأسيس لايبنتز في الوقت نفسه لحساب التفاضل (Differentialrechnung): كل هذا الجديد، هذا الرياضي بالمعنى الضيق، لم يصبح ممكناً، وبخاصة ضرورياً، إلا على أساس السمة الأساسية الرياضية للتفكير عموماً.

سنكون بالطبع ضحية خطأ كبير إذا ادعينا أننا بتعييننا هذا للانتقال من علم الطبيعة القديم إلى الجديد وبحصرنا الدقيق لماهية الرياضي قد وصلنا إلى صورة عن العلم الواقعي ذاته.

إن ما استطعنا أن نعرضه ليس سوى السمة الأساسية التي انتشر

في مسارها كل غنى صيغ السؤال والتجريب، وضع القوانين، كشف قطاعات جديدة للكائن. داخل هذا التصور الأساسي الرياضي تبقى الأسئلةُ المتصِّلة بماهية المكان والزمان، بماهية الحركة والقوة، بماهية الأجسام والمادة، مفتوحةً. هذه الأسئلة لم تكتسب إلا اليوم حدةً جديدةً، مثلاً السؤال: هل تُدرك الحركة بشكل كافٍ عندما تعيَّن كتغير في المكان. بصدد مفهوم القوة يُطرح السؤال: هل يكفي أن نتصور القوة كمجرد سبب يؤثر من الخارج؟ بصدد مبدأ الحركة، قانون العطالة، يطرح السؤال: ألا يتعين أن يكون تابعاً لقانون أكثر عمومية منه، قانون حفظ القوة التي يتم تحديدها الآن بالنظر إلى الاستهلاك والصرف، أي الشغل[14] (die Arbeit) ـ هذه عناوين لتصورات أساسية تلج الآن إلى تأمل الطبيعة وتكشف عن رنينٍ للاقتصادي، لحساب المردودية، مثيرٍ للانتباه. كل ذلك يتم داخل التصور الأساسي الرياضي وبحسبه. يبقى هنا التعيين الأدق لعلاقة الرياضي في معنى الرياضيات مع التجربة العيانية للأشياء المعطاة ومع هذه نفسها موضع سؤال. هذه الأسئلة لا زالت مفتوحة إلى اليوم. لكن نتائج العمل العلمي وتقدمه تغطي جدارتها بأن تُطرح. إحدى هذه الأسئلة الملحة تتعلق بمشروعية وحدود الصورية الرياضية إزاء مطلب الرجوع المباشر إلى الطبيعة المعطاة عيانياً.

إذا كنا قد أدركنا شيئاً مما قلناه إلى الآن، فإنه يجب أن نتبين أن السؤال المذكور لا يمكن أن يحسم عن طريق صيغة إما وإما، إما الصورية وإما التحديد العياني المباشر للأشياء؛ ذلك أن نوع المشروع الرياضي واتجاهه يشاركان في الحسم حول العلاقة الممكنة بما هو

(14) الشغل، مفهوم للميكانيكا الكلاسيكية يدل على مجموع الطاقة التي تصرف في عملية ما.

قابل للتجربة العيانية والعكس. خلف العلاقة بين الصورية الرياضية وعيان الطبيعة يقوم السؤال المبدئي عن مشروعية وحدود الرياضي عموماً داخل تصور أساسي للكائن في كليته. من هذه الزاوية فقط أصبحت معالجة الرياضي مهمة بالنسبة لنا.

و) المعنى الميتافيزيقي للرياضي

لا يكفي بعدُ فهمنا الحالي للرياضي من أجل الوصول إلى هدفنا. أكيد أننا لن نتصوره الآن كتعميم لطريقة فرع معرفي محدد هو الرياضيات، بل نعتبر هذه مجرد شكل للرياضي. لكن يجب إدراك ذلك الرياضي بدوره انطلاقاً من أسس أعمق. قلنا إنه سمة أساسية للتفكير الحديث. كل كيفية للتفكير ليست سوى إنجاز ونتيجة لنوع معين من الكينونة التاريخية، لتصور أساسي معين للكون عموماً ولكيفية تجلي الكائن من حيث هو كذلك، أي للحقيقة.

يجب الآن أن نضيء في هذا الاتجاه الرياضيَّ كما أبرزناه؛ فعلى هذا النحو فقط يمكن أن يصبح ما نبحث عنه مرئياً: ذلك الشكل الذي اتخذه التفكير الميتافيزيقي الحديث والذي أصبح ممكناً وضرورياً أن ينشأ في مجراه شيء من قبيل **نقد العقل المحض**.

و1) المبادئ: حرية جديدة، تقييد ذاتي وتأسيس ذاتي

لهذا نسأل عن المعنى الميتافيزيقي للرياضي، حتى نقدِّر دلالته بالنسبة للميتافيزيقيا الحديثة. نقسم هذا السؤال إلى سؤالين جزئيين:

1. عن أي تصور أساسي جديد للكينونة يعبر وصول الرياضي إلى موقع السيطرة؟

2. كيف قاد الرياضي، طبقاً لسمته الداخلية الخاصة، إلى الارتفاع إلى تعيين ميتافيزيقي للكينونة؟

السؤال الثاني أهم بالنسبة لنا؛ أما السؤال الأول فلن نجيب عنه إلا على نحو إجمالي موجز.

كانت الحقيقة المرجعية قبل بزوغ الرياضي كسمة أساسية للتفكير هي حقيقة الكنيسة والإيمان. وكان تقصي العلم الحق حول الكائن يتم من طريق تأويل مصادر الوحي، **الكتاب المقدس** والتقليد الكنسي. التجارب التي تُجمع والمعارف التي تُكتسب كانت تندرج، كما لو كان ذلك من تلقاء نفسها، في هذا الإطار. ذلك أنه لم يكن ثمة في الحقيقة علم دنيوي. العلم الذي يسمّى طبيعياً، الذي لا يُستمد من الوحي، لم يكن له لذاته وانطلاقاً من ذاته أي شكل خاص به للمعرفة والتأسيس. ليس الأمر الحاسم إذاً من زاوية تاريخ العلم هو أن كل حقيقة المعرفة الطبيعية كانت تقاس بالمعرفة فوق الطبيعية، بل الحاسم هو أن المعرفة الطبيعية، بغض النظر عن ذلك المقياس، لم تكتسب انطلاقاً من ذاتها تأسيساً وطابعاً مستقلين. ذلك أن تبني القياس الأرسطي لا يمكن اعتباره تأسيساً وطابعاً مستقلاً.

تكمن في ماهية الرياضي، بصفته المشروع الذي وصفناه، إرادةٌ خاصة لإعادة تشكيل صورة المعرفة بما هي كذلك وتأسيسها انطلاقاً من ذاتها. إن التحلُّل من الوحي كمصدر أول للحقيقة ورفض التقليد كوساطة مرجعية للمعرفة ـ كل ذلك ليس سوى نتيجة سلبية للمشروع الرياضي. عند الإقدام على إلقاء المشروع الرياضي يقف ملقي هذا الإلقاء على أرضية لا يتم بلوغها إلا في المشروع بفضل إلقائه. لا يكمن في المشروع الرياضي تحرر فقط، بل في الوقت نفسه، تجربة وصيغة جديدتين للحرية، أي للتقييد الذي ينهض به المرء ذاته. في المشروع الرياضي يتم التقيد بالمبادئ التي يتطلبها هو ذاته. تبعاً لهذه السمة الداخلية، التحرر باتجاه حرية جديدة، ينزع الرياضي انطلاقاً من ذاته إلى أن يضع ماهيته الخاصة كأساس لذاته وبالتالي لكل معرفة.

بذلك نصل إلى السؤال الجزئي الثاني: كيف قاد الرياضي، طبقاً لسمته الداخلية الخاصة، إلى الارتفاع إلى تعيين ميتافيزيقي للكينونة؟ يمكن أيضاً أن نعطي لهذا السؤال صيغة موجزة: كيف نشأت الميتافيزيقيا الحديثة انطلاقاً من روح الرياضي؟ يمكن أن نتبين من صيغة هذا السؤال وحدها أن الرياضيات لا يمكن أن تصبح مقياساً للفلسفة بتعميم مناهج رياضية بكيفية مناسبة ثم إسقاطها على الفلسفة.

إن علوم الطبيعة الحديثة والرياضيات الحديثة والميتافيزيقيا الحديثة هي التي انبثقت عن جذر الرياضي نفسه بالمعنى الواسع. نظراً لأن الميتافيزيقيا، بين هذه الثلاثة، تمتد إلى أبعد مدى ـ إلى الكائن في كليته ـ ونظراً لأنها تمتد في آن إلى الأعمق ـ نحو كون الكائن بما هو كذلك ـ فإن الميتافيزيقيا بالذات يجب أن تحفر أساسها وأرضيتها الرياضيين إلى أن تبلغ عمق الصخر.

عندما نتابع كيف نشأت الفلسفة عن هذا الأساس الذي وُضع فيها هي ذاتها نفهم الإمكان والضرورة التاريخيين للقيام بـ **نقد للعقل المحض**. وأكثر من ذلك سنفهم لماذا يتوفر هذا المؤلف على الشكل الذي يتوفر عليه، ولماذا نبدأ تأويلنا من ذلك الموضع الذي سنبتدئ منه.

و2) ديكارت: أفكر أنا أكون؛ الأنا كحامل متميِّز

غالباً ما تُحدَّد بداية الفلسفة الحديثة مع ديكارت (1595 - 1650) الذي عاش بعد جيل واحد من غاليليه. في مقابل المحاولات التي تظهر أحياناً التي تجعل الفلسفة الحديثة تبتدئ مع مايستر إكهارت (Meister Eckhart)، أو في الزمن الذي يفصله عن ديكارت، يجب التمسك بالتحديد السائد لحد الآن. السؤال هو فقط

كيف نفهم هنا فلسفة ديكارت ذاتها. ليس صدفة أن الصياغة الفلسفية للسمة الأساسية الرياضية للكينونة الحديثة تحققت بشكل حاسم في فرنسا وإنجلترا وهولندا؛ كما أنه ليس صدفة أن لايبنتز تلقى دفعات حاسمة من هناك وبخاصة أثناء إقامته في فرنسا خلال سنوات 1672 - 1676. لم يكن قادراً على أن يضع الأساس الأول لتجاوز هذا العالم إلا لأنه جابَه وقدَّر عظمته الخاصة في سمو كبير حقاً.

الصورة المألوفة عن ديكارت وفلسفته هي كما يلي: في العصر الوسيط كانت الفلسفة ـ إذا ما كانت قائمة لذاتها ـ تحت السيطرة الحصرية للاهوت وانحطت تدريجياً إلى تحليل بحت للمفاهيم ودراسة للآراء والقضايا الموروثة؛ تحجرت في معرفة مدرسية لم تبق تعبأ بالإنسان وظلت عاجزة عن إضاءة الواقع في كليته. هنا ظهر ديكارت وحرر الفلسفة من هذه الوضعية المشينة. ابتدأ ديكارت بالشك في كل شيء؛ لكن هذا الشك اصطدم في النهاية بشيء لا يمكن الشك فيه؛ ذلك أنه عندما يشك الشاك فإنه لا يمكن أن يشك في أنه هو، الشاك، موجوداً ويجب أن يكون موجوداً حتى يمكن أصلاً أن يشك. عندما أشك يجب مباشرة أن أعترف بأنني "**أكون**"؛ بناءً على ذلك فإن الـ"أنا" هو ما لا يمكن الشك فيه. وهكذا، فإن ديكارت الشاك عندما أرغم الناس على الشك، قادهم إلى التفكير في أنفسهم، في أناهم. هكذا تم إعلان الأنا، الذاتية البشرية، نقطةً مركزية للتفكير. من هنا نشأ منظورُ الأنا (Der Ichstandpunkt) المميِّز للعصر الحديث ونزعتُه الذاتية. لكن الفلسفة ذاتها وصلت بذلك إلى تبيُّن أن بداية الفلسفة يجب أن تكون هي الشك، التمعن حول المعرفة ذاتها وإمكانها. قبل وضع نظرية عن العالم يجب وضع نظرية عن المعرفة. منذ ذاك الحين أصبحت نظرية المعرفة هي أساس الفلسفة، وهذا ما يجعلها حديثةً بالمقارنة مع الفلسفة الوسيطة.

ومنذئذ بدأت تجديدات السكولائية تطمح إلى أن تثبت نظرية المعرفة في نسقها، أو أن تضيفها إليه عندما تكون غائبة، وذلك بغرض جعلها صالحة للاستعمال في الزمن الحديث. بموازاة ذلك تم تأويل أفلاطون وأرسطو بكيفية محوَّرة وجعلهما منظرين للمعرفة.

أكيد أن تاريخ ديكارت الذي أتى وشكّ وبذلك أصبح ذاتياً وأسس نظرية المعرفة يعبر عن الصورة المألوفة؛ لكنه في أحسن الأحوال رواية رديئة - لكنه ليس تاريخاً تكون فيه حركة الكون مرئية.

المؤلف الرئيس لديكارت يحمل عنوان: **تأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditationes de prima philosophia*) (1641). الفلسفة الأولى (prima philosophia) هي (próte philosophía) عند أرسطو، هي السؤال عن كون الكائن في صورة السؤال عن شيئية الأشياء. التأملات الميتافيزيقية (Meditationes de metaphysica)، لا وجود هنا لنظرية المعرفة. تشكل القضية، القول، بالنسبة للسؤال عن كون الكائن (بالنسبة للمقولات) الخيط الهادي. (لا يمكن هنا أن نعالج الأساس التاريخي الميتافيزيقي الحق لأسبقية اليقين الذي وفر إمكان تبني الرياضي وبسطه ميتافيزيقيا ـ المسيحية ويقين الخلاص، تأمين الفرد من حيث هو كذلك).

تم تبني نظرية أرسطو في العصر الوسيط بطريقة معيَّنة تماماً. تعرض أرسطو العصر الوسيط هذا في زمن السكولائية المتأخرة لتأويل شامل من لدن المدارس الفلسفية الإسبانية، وخاصة مع اليسوعي سواريز (Suarez). تلقى ديكارت تكوينه الفلسفي الأول والأساسي لدى اليسوعيين في مدرسة لافليش (La Flèche). يعبر عنوان مؤلفه الرئيس عن أمرين في الوقت نفسه: الحوار مع هذا التراث وإعادة طرح السؤال عن كون الكائن، عن شيئية الشيء، عن الجوهر، من جديد.

لكن كل ذلك حدث في زمن سبق أن برز فيه الرياضي منذ قرن كسمة أساسية للتفكير أكثر فأكثر واتجه إلى الوضوح، في زمن ابتدأ فيه، بناءً على هذا المشروع الحر للعالم، هجومٌ جديد على الواقع. هذا ليس ريبية، وليس منظوراً قائماً على الأنا وليس ذاتيةً ـ إنه ليس سوى النقيض من كل ذلك. لهذا اتجه شغف التفكير والبحث الجديدين إلى توضيح وبسط الماهية الأصلية للتصور الأساسي الذي كان لا يزال غامضاً وغير موضح ومتقطعاً ومسيئاً في الغالب لفهم ذاته. لكن هذا يعني أن الرياضي يريد أن يؤسس ذاته حسب مطلبه الداخلي الخاص؛ يريد أن ينكشف صراحةً كمقياس لكل تفكير وأن يضع القواعد التي تنشأ عنه. ساهم ديكارت بكيفية جوهرية في هذا التمعن حول الرياضي في دلالته المبدئية. كان يجب ضرورةً أن يصبح هذا التمعن تمعناً حول الميتافيزيقيا، لأنه يمس كلية الكائن والمعرفة. هذا النهج في اتجاه وضع أساس الرياضي وفي اتجاه التمعن حول الميتافيزيقيا في الوقت نفسه هو ما يطبع في المقام الأول تصوره الأساسي الفلسفي. يمكن أن نتابع ذلك بكيفية أوضح من خلال مؤلف مبكر غير تام لم ينشر إلا سنة 1701 بعد نصف قرن من وفاة ديكارت. عنوان هذا المؤلف: قواعد لقيادة الفكر (*Regulae ad directionem ingenii*).

1. Regulae قواعد ـ قضايا أساسية وقضايا موجّهة يَخضَع فيها الرياضي ذاتُه لماهيته. **2**. ad directionem ingenii لقيادة الفكر ـ تأسيس الرياضي حتى يصبح هو ذاته في كليته مقياساً للفكر الباحث. في ذكر القاعدة وكذلك بالنظر إلى التعيين الحر الداخلي للفكر يعبر العنوان نفسه عن السمة الأساسية الرياضية-الميتافيزيقية. يصوغ هنا ديكارت، عن طريق تمعن حول ماهية الرياضيات، فكرة علم كلي (scientia universlis)، فكرة العلم الذي يتوّجه، ويترتب كل شيء

حسبه بصفته الواحد، المرجعي. يؤكد ديكارت صراحة أن الأمر هنا لا يتعلق بالرياضيات العامة (mathematica vulgaris)، بل بالعلم الكلي (mathesis universalis).

علينا هنا أن نتخلى عن عرض البناء الداخلي والمضمون الرئيس لهذا المؤلف غير المكتمل. فيه تمت صياغة المفهوم الحديث للعلم. لا يتوفر على الشرط الذي يسمح بتكوين فكرة عن ماذا يحدث في العلم الحديث إلا من تأمل فعلياً وطويلاً هذا الكتاب الحصيف لأقصى حد وتابعه إلى زاويته الأكثر خلفية وبرودة. لكي نقدم تصوراً عن غرض المؤلِّف وموقفه سنذكر من بين القواعد الإحدى والعشرين ثلاثاً فقط، وبالضبط القاعدة الثالثة والرابعة والخامسة. انطلاقاً من هذه القواعد تقفز أمام أعيننا السمة الأساسية للتفكير الحديث.

القاعدة الثالثة:

Circa obiecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur.

في مجال الموضوعات التي ندرسها وبالنظر إليها يجب معالجة الأسئلة، وبالضبط لا ما رآه الآخرون أو ما نفترضه نحن أنفسنا، بل ما يمكن أن نعاينه بكيفية واضحة وبديهية أو أن نستنبطه في خطوات يقينية؛ ذلك أنه لا يمكن بلوغ العلم إلا على هذا النحو.

القاعدة الرابعة:

Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam.

المنهج ضروري للبحث عن حقيقة الأشياء.

لا تعني هذه القاعدة الفكرة الشائعة بأن العلم يجب أن يكون له أيضاً منهجه، بل تعني أن الطريقة، أي الكيفية التي نتعقب بها عموماً الأشياء (méthodos) المنهج، تقرر مسبقاً ما هي الحقيقة التي نتقصاها عن الأشياء.

ليس المنهج جزءاً من أجهزة العلم ضمن أخرى، بل المكوِّن الأساسي الذي يتعيَّن انطلاقاً منه ما الذي يصبح موضوعاً وكيف يصبح موضوعاً.

القاعدة الخامسة:

Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.

يكمن المنهج كله في تنظيم وتقسيم الأشياء التي يجب أن يتوجه إليها نظر الفكر من أجل إيجاد حقيقة ما. لكن لا يمكن أن نحترم مثل هذا المنهج إلا عندما نُرجع تدريجياً القضايا المعقدة والغامضة إلى قضايا أبسط ثم نحاول بعد ذلك انطلاقاً من عيان القضايا الأبسط الارتقاء إلى معرفة القضايا الأخرى كلها عبر الدرجات نفسها.

يبقى الأمر الحاسم هو الكيفية التي أثر بها هذا التمعن حول الرياضي على الجدال مع الميتافيزيقيا الفلسفة الأولى (prima philosophia) الموروثة وكيف تعيَّن لاحقاً انطلاقاً من ذلك مصيرُ الفلسفة الحديثة وشكلُها.

ينتمي لماهية الرياضي كمشروع الطابعُ الأكسيومي، أي وضعُ مبادئ يتأسس عليها كل ما يأتي من بعد في تسلسل بيِّن. إذا كان على الرياضي بمعنى العلم الكلي (mathesis universalis) أن يؤسس ويشكل المعرفة بأكملها، فإنه لا بد من وضع أوليات متميزة.

يجب أن تكون **1**. هي الأولى إطلاقاً، بيِّنة في ذاتها، انطلاقاً من ذاتها، بديهية (evidens)، أي يقينية إطلاقاً. هذا اليقين يقرر حقيقتها. **2**. يجب أن تقرِّر الأوليات العليا، بصفتها المبادئ

الرياضية إطلاقاً، مسبقاً بصدد الكائن في كليته: ما هو الكائن؟ وماذا يعني الكون؟ انطلاقاً ممَّاذا تتعيَّن شيئية الأشياء وكيف تتعيَّن. يتم ذلك بحسب التقليد على ضوء القضية. لكن لحد ذلك الوقت كانت تؤخذ القضية من حيث هي ما يعرض ذاته بصفته كذلك انطلاقاً من ذاته، إذا جاز التعبير. القضية البسيطة حول الأشياء القائمة أمامنا ببساطة تتضمن وتحفظ ما هي الأشياء. القضية هي أيضاً قائمة أمامنا (Vorhanden) مثل الأشياء، إنها وعاء قائم للكون.

إلا أنه بالنسبة إلى التصور الأساسي الرياضي بإطلاق لا يمكن أن يكون ثمة أشياء معطاة مسبقاً. القضية لا يمكن أن تكون قضية عادية. يجب أن توضع القضية ذاتها ـ والقضية بالذات ـ على أساسها. يجب أن تكون قضيةً أساسيةً[15] القضية الأساسية إطلاقاً. لهذا يجب إيجاد قضية أساسية لكل وضع، أيْ قضية لا يتم فيها فقط تلقي ما تقول حوله، الحامل (hupokeímenon subiectum)، من مكان آخر ما. يجب أن ينشأ ويوضع الحامل (das Unterliegende) من حيث هو كذلك في هذه القضية الأصلية. على هذا النحو فقط يكون الحامل (subiectum) أساساً مطلقاً (fundamentum absolutum)، أي ركيزة، دعامة موضوعة بكيفية محضة انطلاقاً من القضية بما هي كذلك، من الرياضي بما هو كذلك، ويكون بصفته أساساً مطلقاً (fundamentum absolutum) في الوقت نفسه راسخاً (inconcussum) وبالتالي غير قابل للشك، أي يقينياً بإطلاق. نظراً لأن الرياضي يضع الآن ذاته كمبدأ لكل علم، فإنه يجب الآن بالضرورة وضع كل العلم المعروف لحد الآن موضع سؤال، بغض النظر عما إذا كان متيناً أو لا.

لم يشك ديكارت لأنه ريبي، بل كان يجب أن يصبح شاكاً

(15) مبدأ، فضلنا هنا ترجمة هذه الكلمة بـ قضية أساسية تماشياً مع السياق.

لأنه وضع الرياضي كأساس مطلق وبحث عن ركيزة مناسبة لكل العلم. لا يتعلق الأمر هنا فقط بإيجاد قانون أساسي لمجال الطبيعة، بل بإيجاد المبدأ الأول تماماً والأعلى لكون الكائن عموماً. هذا المبدأ الرياضي إطلاقاً لا يمكن أن يسبقه ولا أن يسمح قبله بشيء يعطاه مسبقاً. إذا كان هناك أصلاً شيء معطى، فليس سوى القضية عموماً بما هي كذلك، أي فعل الوضع، الوضع بمعنى التفكير الذي يصدر القضية. فعل الوضع، القضية[16] ليس لها ما يمكن أن يوضع سوى ذاتها. لا يكون التفكير رياضياً بإطلاق، أي يأخذ علماً بما يمتلكه سلفاً، إلا عندما يفكر ذاته. عندما يتوجه التفكير والوضع إلى ذاته يجد ما يلي: مهما كان ما نقول حوله وبأي معنى كان، فإن كل قول وتفكير هو دائماً **أنا** أفكر. التفكير هو دائماً **أنا** أفكر (ego cogito). وهذا يتضمن: أنا أكون (sum)؛ أفكر، أنا أكون (cogito, sum) ـ هو اليقين الأعلى الكامن مباشرة في القضية بما هي كذلك. في أنا أضع يتم أيضاً ومسبقاً وضع الـ"أنا" كواضع بصفته القائم سلفاً، الكائن سلفاً. يتعين كون الكائن انطلاقاً من أنا أكون كيقين للوضع.

الصيغة التي تتخذها أحياناً القضية (cogito ergo sum) أفكر إذاً أنا أكون توعز بسوء فهم يجعل المرء يتصور أن الأمر يتعلق بقياس منطقي. هذا ليس صحيحاً ولا يمكن أيضاً أن يكون الأمر على هذا النحو؛ ذلك أن هذا القياس في هذه الحالة يجب أن تكون مقدمته الكبرى: (id quod cogitat, est) كل ما يفكر يكون؛ ومقدمته الصغرى: (cogito) أفكر؛ ونتيجته: (ergo sum) إذاً أنا أكون. لكن ما

---

(16) يريد هايدغر أن ينبّه إلى علاقة القرابة بين الفعل setzen: وضَع، والاسم Satz: القضية. لمتابعة تحليل هايدغر يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن فعل الوضع هو فعل التفكير الذي تنتج عنه القضية، وضع شيء ما هو تمثل هذا الشيء بصفته كائناً.

يقوم في المقدمة الكبرى لن يكون سوى تعميم صوري لما يقوم في القضية (cogito - sum): أفكر - أنا أكون. يؤكد ديكارت ذاته أن هذا ليس استنتاجاً. أنا أكون ليس نتيجة نستخلصها من التفكير، بل على النقيض من ذلك أساسه، الـ (fundamentum). في ماهية الوضع تكمن القضية أنا أضع؛ هذه قضية لا تتوجه نحو ما هو معطى مسبقاً، بل فقط تعطي لذاتها ما يكمن فيها. فيها يكمن: **أنا** أضع؛ إنني أنا الذي أضع وأفكر. تتميز هذه القضية بأمر فريد هو أنها هي التي تضع ما تقول حوله، أي الحامل (subiectum). ما تضعه هو في هذه الحالة الأنا؛ الأنا هو حامل المبدأ الأول إطلاقاً. لذلك فالأنا قائمٌ في الأساس متميزٌ (hupokeímenon subiectum) ـ حامل الوضع إطلاقاً. من هنا أصبح الأنا منذئذ يعتبر بصفة خاصة الحامل، الذات (Subjekt). لم يتم الانتباه لطابع الأنا (ego) كقائم متميز دائماً مسبقاً؛ بدل ذلك تعينت ذاتية الذات انطلاقاً من أَنَوية[17] (Ichheit) الأنا أفكر. إذا كان الأنا قد أصبح تحديداً لما يقوم مسبقاً سلفاً بحق أمام التمثل (الموضوعي بالمعنى الحالي)، فهذا لا يكمن في منظور الأنا أو في شك ذاتي النزعة، بل في السيطرة الجوهرية للرياضي والأكسيومي وفي تجذيره تجذيراً موجهاً بتعيُّن.

هذا الأنا الذي تم رفعه على أساس الرياضي إلى حامل متميز ليس إطلاقاً من حيث معناه شيئاً ذاتياً مثل خاصية عرضية لهذا الإنسان الخاص بالضبط. هذه الذات المتميزة في أنا أفكر، الأنا، لا تعتبر ذاتية إلا عندما لا تُدرك ماهيتها، أي لا تُبسط انطلاقاً من مصدرها بالنظر إلى الكون (seinsmäßige Herkunft).

---

(17) طابع الأنا، ما يجعل من كل أنا أنا.

إلى حدود ديكارت كان كل شيء قائم بنفسه يعتبر ذاتاً؛ أما الآن فقد أصبح الـ أنا هو الذات المتميزة، الذات التي تتعين بالنسبة إليها بقية الأشياء بما هي كذلك. نظراً لأن هذه لا تستمد ـ رياضياً ـ شيئيتها إلا انطلاقاً من المبدأ الأعلى وذاته (الأنا)، فإنها أساساً ما يقوم كآخر بالنسبة للذات، ما يقابلها كموضوع (obiectum). الأشياء ذاتها أصبحت موضوعات.

ستعرف الآن دلالة لفظ الموضوع تحولاً موازياً؛ ذلك أنه لحد ذلك الوقت كان لفظ obiectum يدل على ما نلقيه أمامنا في التمثل البحت: أتمثل جبلاً من ذهب. ما نتمثله بهذه الكيفية ـ موضوع في لغة العصر الوسيط ـ هو بحسب الاستعمال اللغوي الحالي شيء ذاتي تماماً؛ ذلك أن "جبلاً من ذهب" لا يوجد موضوعياً بمعنى الاستعمال اللغوي الجديد. هذا القلب لدلالة لفظي subiectum وobiectum ليس مجرد أمر يتعلق بالاستعمال اللغوي؛ إنه تغير يقلب من الأساس الكينونةَ، أي انفراجَ[18] (Lichtung) كون الكائن، على أساس سيطرة الرياضي. إنه مقطعٌ من طريق تاريخ الكون خفيٌّ بالضرورة عن العين المعتادة، هذا التاريخ الحق الذي هو دائماً تاريخ تجلي الكون أو لاشيء.

و3) العقل كأساس أعلى؛ مبدأ الأنا، مبدأ التناقض

الأنا بوصفه أنا أفكر هو الأساس الذي يوضع عليه من الآن فصاعداً كل يقين وكل حقيقة. لكن التفكير، القول، اللوغوس (Logos)، هو في الوقت نفسه الخيط الهادي لتعيينات الكون، للمقولات. يتم اكتشاف هذه على ضوء الأنا أفكر، بالنظر إلى الأنا.

(18) أي الانفتاح الذي يسمح بتجلي الكائن.

هكذا يصبح الأنا، بمقتضى دلالته الأساسية هاته في تأسيس المعرفة بأكملها، التعيينَ البارز والجوهري للإنسان. تم إدراك هذا الأخير إلى ذلك الوقت وفي ما بعد كحيوان عاقل (animal rationale). مع التأكيد الخاص على الأنا، أي مع الأنا أفكر، احتل تعيين العاقل والعقل أسبقية متميزة. ذلك أن التفكير هو الفعل الأساسي للعقل. وهذا، العقل، تم الآن وضعه مع الـأفكر أنا أكون صراحةً وطبقاً لمطلبه الخاص كأساس أول لكل علم وكخيط هادٍ لكل تعيين للأشياء عموماً.

كان القول، اللوغوس (lógos)، عند أرسطو ذاته الخيط الهادي لتعيين المقولات، أي لتعيين كون الكائن. لكن موطن الخيط الهادي ـ العقل البشري، العقل عموماً ـ لم يكن متميزاً كذاتية للذات. أما الآن فقد تم وضع العقل، بوصفه الـأنا أفكر، صراحة في مرتبة المبدأ الأعلى كخيط هادٍ ومحكم لكل تعيين للكون. المبدأ الأعلى هو مبدأ الأنا: أفكر - أنا أكون. إنه الأولية الأساسية لكل المعرفة، لكنه ليس الأولية الأساسية الوحيدة، وذلك ببساطة لأنه يكمن في مبدأ الأنا ذاته مبدأ آخر يوضع مع هذا وبالتالي في كل قضية. عندما نقول أفكر - أنا أكون، نقول ما يكمن في الحامل أنا (ego). لكي يكون القول قولاً يجب دائماً بوصفه كذلك أن يضع ما يكمن في الحامل. ما يوضع ويقال في المحمول لا يحق ولا يمكن أن يكون ضد الذات؛ القول (katáphasis) يجب أن يكون دائماً بحيث يتجنب الـ antíphasis، أي القول بمعنى القول المضاد، التناقض. في القضية كقضية، وبالتالي في المبدأ الأعلى بوصفه مبدأ الأنا، يتم أيضاً في الوقت نفسه وضع مبدأ عدم التناقض (اختصاراً: مبدأ التناقض) كمبدأ صحيح.

عندما يضع الرياضي، بصفته المشروع الأكسيومي، ذاته كمبدأ مرجعي للعلم يوضع الوضعُ، التفكيرُ بصفته **أنا** أفكر، يوضع مبدأُ الأنا. أنا أفكر تعني: أنا أتجنب التناقض، أنا أحترم مبدأ التناقض.

ينبثق مبدأ الأنا ومبدأ التناقض من ماهية التفكير ذاته، وذلك فقط بواسطة النظر إلى ماهية أنا أفكر وما يكمن فيها وفيها فقط. الـأنا أفكر هو العقل، هو الفعل الأساسي للعقل. ما يُستمد من الـأنا أفكر وحده يتم بلوغه انطلاقاً من العقل ذاته. العقل مفهوماً بهذا الشكل هو ذاته بصورة محضة، إنه عقل محض.

تصبح المبادئ المستمدة، تبعاً للسمة الرياضية للتفكير، من العقل وحده مبادئَ العلم الحق، أي الفلسفة في المقام الأول، الميتافيزيقيا. المبادئ المستمدة من العقل وحده هي أوليات العقل المحض. العقل المحض، اللوغوس مفهوماً بهذا المعنى، القضية في هذا الشكل، تصبح خيطاً هادياً ومقياساً للميتافيزيقيا، أي محكمةً لتعيين كون الكائن، شيئية الأشياء. السؤال عن الشيء هو الآن مثَبَّت في العقل المحض، أي في البسط الرياضي لمبادئه.

في عنوان العقل المحض يكمن لوغوس أرسطو، وفي محض على الخصوص يكمن شكل معيَّن للرياضي.

6. تاريخ سؤال الشيء؛ خلاصة

يتميز المقطع الأول من تاريخ سؤال الشيء بالصلة المتبادلة بين الشيء والقول الذي تم على ضوئه بلوغ تعيينات الكون العامة (المقولات). أما المقطع الثاني فيدرك القول، القضية، رياضياً كمبدأ ويستخلص، بناءً على ذلك، المبادئ التي تكمن في ماهية التفكير، في ماهية القضية، بما هي كذلك: مبدأ الأنا ومبدأ التناقض.

أضيف بعد ذلك لدى لايبنتز مبدأ الأساس (der Satz vom Grund) الذي يوضع أيضاً سلفاً في ماهية القضية من حيث هي مبدأ. هذه المبادئ تنبثق من العقل وحده، من العقل بكيفية محضة من دون الاعتماد على الصلة بشيء معطىً مسبقاً. إنها تعطي لذاتها بكيفية محضة ما يتوفر عليه التفكير سلفاً في ماهيته.

يبقى علينا الآن أن نحدد المقطع الثالث من تاريخ سؤال الشيء، أي أن نبين كيف كان الانتقال من تعيين الشيء على أساس العقل المحض إلى **نقد العقل المحض** ممكناً وضرورياً. لهذا الغرض لا بد أن نكوّن تصوراً، حتى وإن كان إجمالياً، عن كيف تم بسط الميتافيزيقيا الحديثة من قِبل ديكارت طبقاً للتأسيس الرياضي.

الأوليات الأساسية الفلسفية، أي الأوليات بإطلاق، هي مبدأ الأنا ومبدأ التناقض ومبدأ الأساس. عليها يجب أن تتأسس الميتافيزيقيا بأكملها، بحيث تسود هذه الأوليات البنية الداخلية للميتافيزيقيا أيضاً، أي التشكُّل المعرفي لمجالها بأسره. لم نكد نتكلم بعدُ عن هذا المجال. قلنا فقط إن الميتافيزيقيا هي السؤال عن الكائن في كليته وعن كون الكائن. لكن ما المقصود بالكائن في كليته؟ عند عرض الانتقال من المعرفة السابقة المتعلقة بالطبيعة إلى التفكير الحديث حصرنا حديثنا في مقطع واحد للكائن. وفوق ذلك عدلنا عن الحديث عن كيف ينتمي هذا القطاع المحصور (الطبيعة) إلى كلية الكائن. الطبيعة أو الكوسموس اعتُبرا منذ سيطرة المسيحية في الغرب بصفتهما ما هو مخلوق، ليس فقط خلال العصر الوسيط، بل كذلك عبر الفلسفة الحديثة كلها. لا يمكن التفكير بالميتافيزيقيا الحديثة منذ ديكارت إلى كنت، وميتافيزيقيا المثالية الألمانية في ما وراء كنت، من دون التصورات الأساسية المسيحية. وذلك حتى عندما تكون العلاقة بالإيمان الكنسي العقيدي رخواً، بل ومنكسراً. بناءً على

سيطرة التصور المسيحي للكائن عرف الكائن في كليته تقسيماً وتراتباً معينين. الكائن الحق والأسمى هو ذلك الذي يعتبر المنبع الخالق لكل الكائن، الإله الشخصي الواحد كروح وخالق. كل الكائن غير الإلهي مخلوق. لكن وسط الكائن المخلوق هناك كائن متميز. هذا الكائن هو الإنسان، وذلك بالضبط لأنه يطرح مسألة خلاصه الروحي الأبدي. الله بوصفه الخالق، عالَم المخلوقات، الإنسان وخلاصه الأبدي: هي المجالات الثلاثة المعيَّنة داخل الكائن في كليته انطلاقاً من التفكير المسيحي. نظراً لأن الميتافيزيقيا تسأل عن الكائن في كليته: ما هو ولماذا هو على النحو الذي هو عليه، فإن الميتافيزيقيا الحقة تعالج ـ بالمعنى المسيحي ـ الله (التيولوجيا)، العالَم (الكوسمولوجيا)، الإنسان وخلاصه الروحي (البسيكولوجيا). وحيث إن الميتافيزيقيا تصاغ أيضاً، تبعاً للسمة الأساسية الرياضية للتفكير الحديث، انطلاقاً من مبادئ العقل المحض، من العقل (ratio)، فإن النظرية الميتافيزيقية عن الله تصبح تيولوجيا، لكن تيولوجيا عقلية (theologia rationalis)، ونظرية العالم تصبح كوسمولوجيا، لكن كوسمولوجيا عقلية (cosmologia rationalis)، ونظرية الإنسان تصبح بسيكولوجيا، لكن بسيكولوجيا عقلية (psychologia rationalis).

من السهل أن نرتب وضعية الميتافيزيقيا الحديثة بالطريقة الآتية: هناك جانبان أساسيان بالنسبة لهذا الشكل من الميتافيزيقيا: **1.** التصور المسيحي للكائن بصفته الكائن المخلوق (ens creatum)؛ **2.** السمة الأساسية الرياضية. يتعلق ذلك الجانب الأول بمضمون هذه الميتافيزيقيا والجانب الثاني بصورتها. لكن هذا التحديد بحسب المضمون والصورة واهٍ جداً لدرجة أنه لا يمكن أن يكون حقيقياً. ذلك أن التقسيم المعيَّن مسيحياً لا يشكل المضمون وحده، أي ما يعالجه التفكير؛ بل إنه يعيِّن أيضاً الصورة، الكيف. نظراً لأن الله

بوصفه خالقاً هو سبب وأساس كل الكائن، فإن الكيف، كيفية التساؤل، يتوجه مسبقاً بحسب هذا المبدأ. وفي المقابل فإن الرياضي ليس مجرد صورة تضفى على المضمون المسيحي، بل إنه ينتمي هو ذاته إلى المضمون. عندما يصبح مبدأ الأنا، الـأنا أفكر، موجِّهاً من حيث هو مبدأ، يحتل الأنا، وبالتالي الإنسان، مكانةً فريدةً داخل التساؤل عن الكائن؛ إنه لا يدل فقط على مجال بين مجالات أخرى، بل على ذلك المجال الذي تعود إليه وتنطلق منه كل القضايا الميتافيزيقية. يتحرك سير التفكير الميتافيزيقي في مجال الذاتية الذي يحدِّد كل مرة بكيفية مختلفة. لهذا سيقول كنت فيما بعد: يمكن إرجاع كل أسئلة الميتافيزيقيا، أي أسئلة الميادين المعرفية المذكورة، إلى السؤال: ما هو الإنسان؟ في أسبقية هذا السؤال تختفي أسبقية المنهج كما صيغت في قواعد (Regulae) ديكارت.

إذا ما استعملنا لتحديد الميتافيزيقيا الحديثة التمييز بين الصورة والمضمون، فإنه يجب أن نقول: ينتمي الرياضي إلى مضمون هذه الميتافيزيقيا أيضاً كما ينتمي المسيحي إلى صورتها.

في الاتجاهات الأساسية الثلاثة للتساؤل الميتافيزيقي يتعلق الأمر كل مرة بالكائن: الله، العالم، الإنسان. في كل مرة يجب الحسم بصدد ماهية وإمكان هذا الكائن، وبالضبط عقلياً، انطلاقاً من العقل المحض، أي بحسب مفاهيم يتم بلوغها في التفكير المحض. لكن إذا كان يجب الحسم حول الكائن، ما هو وكيف هو، في التفكير وفيه بكيفية محضة، فإنه واضح أنه، قبل تعيين الكائن بوصفه الله، بوصفه العالم، بوصفه الإنسان، لا بد من التوفر على مفهوم مسبق موجِّه عن الكائن عموماً. نظراً لأن هذا التفكير يفهم ذاته رياضياً ويؤسس ذاته كتفكير رياضي، فإن المشروع الذي يحدد ما هو الكائن عموماً من حيث هو كذلك يجب أن يوضع صراحة كأساس للكل.

لهذا يجب أن يسبق التساؤلَ المتجه نحو القطاعات بخاصة تساؤلٌ يسأل عن الكائن عموماً، أي الميتافيزيقيا من حيث إنها تسأل بشكل عام عن الكائن، الميتافيزيقيا العام (metaphysica generalis). انطلاقاً منها تصبح كل من الثيولوجيا والكوسمولوجيا والبسيكولوجيا ميتافيزيقيا خاصة (metaphysica specialis)، لأن كلاً منها تسائل مجالاً خاصاً من الكائن.

لكن نظراً لأن الميتافيزيقيا هي الآن رياضية، فإن العام لا يمكن أن يبقى فقط هو ما يحلق عموماً فوق الخاص، بل إن الخاص يجب أن يُستنبط من حيث هو كذلك من العام، من الأكسيومي، بحسب مبادئ. وهذا يعني بالنسبة للميتافيزيقيا العامة (metaphysica generalis): يجب أن يتقرر مبدئياً في هذه بحسب أوليات، وبالضبط بحسب الأولية الأولى، بحسب خطاطة الوضع والتفكير عموماً، ما الذي ينتمي عموماً للكائن من حيث هو كائن، ما الذي يعين ويحصر عموماً شيئية الشيء. يجب مسبقاً أن يتقرر ما هو الشيء انطلاقاً من المبادئ العليا لكل القضايا وللقضية عموماً، أي انطلاقاً من العقل المحض، وذلك قبل أن نعالج عقلياً الأشياء المتعلقة بالله والعالم والإنسان.

هذه الإضاءة المسبقة والتامة لكل الأشياء في شيئيتها انطلاقاً من العقل المحض المنتمي للتفكير العقلي عموماً، هذه الإضاءة كتوضيح مسبق لكل الأشياء هي تنوير (Aufklärung)، هي روح القرن الثامن عشر. في هذا القرن فقط بلغت الفلسفة الحديثة صورتها الحقة التي ترعرع فيها فكر كَنْت، والتي حملت أيضاً تساؤله الجديد الخاص وعينته، هيئة الميتافيزيقيا التي لا يمكن من دونها أيضاً تصور ميتافيزيقيا القرن التاسع عشر.

7. الميتافيزيقيا العقلية (فولف، بومغارتن)

بيْن ديكارت والتنوير هناك لايبنتز. لكن التأثير الذي مارسه بواسطة تفكيره وإبداعه الخاصين أقل من ذلك الذي بلغه من خلال شكل التعليم المدرسي الفلسفي الذي عيَّنه.

خلال القرن الثامن عشر سيطرت على التفكير العلمي والفلسفي في ألمانيا نظرية ومدرسة كريستيان فولف (Christian Wolff) (1679 - 1754) الذي استمد عدته الفلسفية من تأويل معين لفلسفة لايبنتز. انطلاقاً من ذلك سعى إلى تحقيق توحيد جوهري بين تأسيس الفلسفة الذي أنجزه ديكارت وبين إرث السكولائية الوسيطة، وفي الوقت نفسه إلى إعادة توحيد أفلاطون وأرسطو. ينبغي أن تتجمع المعرفة الميتافيزيقية الغربية كلها في الوضوح العقلي للتنوير وأن تقيم إنسانية الإنسان على ذاتها بواسطة العقل المحض. صاغ فولف الفلسفة في كتب مدرسية لاتينية وألمانية عرفت انتشاراً واسعاً. يحمل كتابه المدرسي عن الميتافيزيقيا في صياغته الألمانية عنواناً مميِّزاً يجب أن يكون الآن بعد ما قلناه مفهوماً في نوعه: **أفكار عقلية عن الله والعالم ونفس الإنسان، وأيضاً عن كل الأشياء عموماً**. 1719. في البداية درَّس فولف في جامعة هالّه (Halle) كأستاذ للرياضيات ثم انتقل بعد وقت وجيز إلى تدريس الفلسفة. شكَّل نوع تعليمه المحكم والصارم خطراً جدياً على ثرثرة الثيولوجيين السطحية آنذاك. لهذا أُبعد عن هالّه سنة 1723 بفعل تحريض خصومه الثيولوجيين؛ مُنعت عليه الإقامة هناك تحت طائلة عقوبة الشنق. من 1723 إلى 1740 درَّس في ماربورغ (Marburg). لم يكن فريدريتش الأكبر متفقاً مع الطريقة المذكورة لتفنيد الفلسفة عن طريق التهديد بالشنق فدعاه من جديد إلى هالّه. هناك أصبح مديراً للجامعة، مستشاراً، نائباً لرئيس أكاديمية سان بطرسبورغ وباروناً للإمبراطورية الرومانية المقدسة. من بين

تلامذة فولف العديدين برز كل من غوتشيد (Gottsched) وألكسندر بومغارتن (Alexander Baumgarten) (1714 - 1762)؛ هذا الأخير ألف هو كذلك مؤلفاً يحمل عنوان **الميتافيزيقيا** (Metaphysica) 1739؛ وفوق ذلك حاول ـ انسجاماً مع الخط العام لتشكُّل سيطرة العقل المحض ـ إخضاع الفن والعلاقة بالفن، أي الذوق بحسب التصور السائد آنذاك، لمبادئ العقل. ينتمي الذوق وما هو في متناول هذه القدرة على الحكم إلى مجال الحسي، مجال الـ aisthesis. كما أن التفكير يوضع في المنطق تحت مبادئ العقل، فهناك أيضاً حاجة إلى نظرية عقلية عن الحسي، إلى منطق للحسي، لل aisthesis. لهذا سمى بومغارتن هذه النظرية العقلية للـ aisthesis منطق الحساسية، الاستتيقا (Ästhetik). منذ ذلك الحين تسمى النظرية الفلسفية عن الفن ـ رغم معارضة كنت لاستعمال هذا المصطلح ـ الاستتيقا، وهذه وضعية تتضمن أكثر من مجرد مسألة تتعلق بالمصطلح، بل بالأحرى واقعة لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من الميتافيزيقيا الحديثة، وأصبحت حاسمة، ليس فقط بالنسبة لتأويل ماهية الفن، بل عموماً بالنسبة إلى موقع الفن في كينونة عصر غوته (Goethe)، شيلِّر (Schiller)، شيلنغ (Schelling) وهيغل (Hegel).

كان كنت ذاته واقعاً من خلال مدرِّسه الفولفي مارتن كنوتسن (Martin Knutzen) تحت تأثير إرث مدرسة لايبنتز-فولف. كل كتاباته **قبل نقد العقل المحض** كانت تتحرك في مجال أسئلة الفلسفة المدرسية المعاصرة له وطريقة تفكيرها، وذلك حتى عندما كان يسير جزئياً في طرقه الخاصة. نشير على الهامش فقط إلى أن كنت نفَذ، في ما وراء الإرث المدرسي، مباشرة إلى فلسفة لايبنتز بالحد الذي كان ممكناً آنذاك وإلى أنه استفاد كذلك مباشرة في صوغ تساؤله من إمعان الفكر في الفلسفة الإنجليزية، وبخاصة فلسفة هيوم. وعلى

العموم بقيت الفلسفة المدرسية في الطابع الذي أعطاه إياها لايبنتز وفولف مسيطرة إلى درجة أن كنت حتى في الوقت الذي بلغ فيه الموقع الجديد لفلسفته، أي بعد ظهور **نقد العقل المحض** والمؤلفات اللاحقة، ظل متمسكاً بالعُرف الذي كان يقضي باعتماد مراجع الفلسفة المدرسية أساساً للمحاضرات وبشرح نصوصها بتسلسل فقرةً فقرةً. لم يتكلم كنت في محاضراته أبداً عن فلسفته، حتى وإن كان في الأوقات المتأخرة عند مناقشة الكتب المدرسية (Lehrbücher)، أو كتب المطالعة (Lesebücher) كما كانت تسمى، لم يبعد تماماً طريقة التفكير الجديدة التي بلغها. كان كنت يعتمد أساساً لمحاضراته حول الميتافيزيقيا الكتاب المدرسي لألكسندر بومغارتن المذكور سابقاً. كان كنت يقدر هذا الكتاب المدرسي بخاصة بفضل غناه ودقة طريقته في التدريس (تقرير حول تنظيم محاضراته في الدورة الشتوية 1765/ 66. طبعة ك. فورلِندر، ص 155)، (vgl. Prolegomena §§ 1- 3). في هذا الكراس يقدم كنت إعلاناً يبين فيه كيف ينوي تنظيم محاضراته المقبلة في الميتافيزيقيا والمنطق والأخلاق والجغرافيا الطبيعية بحسب طريقة جديدة في التدريس.

في ما يتعلق بالميتافيزيقيا، البحث الأصعب بين كل الأبحاث الفلسفية، كان يقدم قبلها علماً تجريبياً ميتافيزيقياً بالإنسان، حتى يقود تدريجياً إلى الميتافيزيقيا. مزية ذلك هي نقل المجرد داخل الميتافيزيقيا إلى أعلى درجة من الوضوح بفضل العيني الذي تم تقديمه من قبل. ولهذه الطريقة مزية أخرى يقول عنها كنت: لا يسعني إلا أن أنوه بمزية أخرى أريد أن أستخلصها من هذا المنهج، لا يجب أن نقلل من شأن هذه المزية، رغم أنها ترتكز على أسباب عرضية فقط. الكل يعرف كيف يبتدئ الشباب النشط وغير المستقر الدروسَ في اجتهاد وكيف تصبح المدرجات بعد ذلك واسعة أكثر فأكثر. . . . لأنه . . .، إذا نفَّرته الأنطولوجيا، وهي علم صعب

الفهم، من متابعة الدروس، فإن ما يعتقد أنه قد فهمه لا يمكن أن يفيده بعد ذلك.

يقدم لنا الكتاب المدرسي لبومغارتن الشكل المألوف لميتافيزيقيا القرن الثامن عشر التي كانت أمام أعين كنت التي فرضت أخيراً ذلك المؤلف الذي قلب هذه الميتافيزيقيا رأساً على عقب وطرح من جديد سؤال الميتافيزيقيا.

مؤلَّف بومغارتن **ميتافيزيقيا** *Metaphysica* يقسم كل المادة الدراسية للميتافيزيقيا إلى 1000 فقرة قصيرة بالضبط. الكل مقسم إلى أربعة أقسام تبعاً للتقسيم المدرسي: **I**. الأنطولوجيا (Ontologia) الميتافيزيقيا العامّة (Metaphysica generalis) §§ 340 - 350؛ **II**. الكوسمولوجيا (Cosmologia)، §§ 351 - 500؛ **III**. البسيكولوجيا (Psychologia)، §§ 501 ـ 799؛ **IV**. التيولوجيا الطبيعية (Theologia naturalis)، §§ 800 - 1000.

عرض هذا المظهر الخارجي لا يقول لنا الكثير عن الميتافيزيقيا العقلية، الميتافيزيقيا القائمة على العقل المحض، حتى ولو تذكرنا ما قيل عن السمة الأساسية للميتافيزيقيا الحديثة وتأسيسها. لكن من جهة أخرى لا يمكن أن نخوض في المضمون المتماسك الذي لم يكن في ذاته واسعاً جداً، لكنه يمثل، على أساس الصياغة الرياضية ـ العقلية وشكل التأسيس، تشكيلة جد معقدة.

ومع ذلك فمن الضروري أن نكوِّن تصوراً أكثر تعيُّناً عن هذه الميتافيزيقيا حتى ننجز الانتقال منها إلى **نقد العقل المحض** بشيء من الفهم. للخروج من المأزق نصف الميتافيزيقيا المذكورة عن طريق معالجة ثلاثة أسئلة: **1**. كيف تُعيِّن هذه الميتافيزيقيا مفهومها الخاص؟ **2**. كيف تم في هذه الميتافيزيقيا السابقة مباشرة على كنت فهم ماهية

الحقيقة التي يجب أن تمثل الميتافيزيقيا تحقيقها الإنساني الأرقى في مجال المعرفة؟ **3.** ما هو نوع البنية الداخلية للميتافيزيقيا؟

من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة سنقوم مرة أخرى بتمعن موحَّد حول السمة الأساسية الرياضية للميتافيزيقيا الحديثة. من ذلك سيتبين لنا ماذا تطمح أن تكون هذه الميتافيزيقيا القائمة على العقل المحض؛ وقبل كل شيء سنستخلص الشكل الذي اتخذه فيها السؤال عن الشيء.

1. كيف تعين هذه الميتافيزيقيا مفهومها الخاص؟ تقول § 1:
Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. **الميتافيزيقيا هي العلم الذي يضم (يحوي) الأسس الأولى للمعرفة البشرية.** يوحي تعيين مفهوم الميتافيزيقيا هذا بأن الأمر يتعلق في الميتافيزيقيا بعلم عن المعرفة، أي بنظرية المعرفة؛ لكن الميتافيزيقيا كانت تعتبر إلى ذلك الوقت علماً بالكائن بما هو كذلك، أي بكون الكائن. إلا أن هذه الميتافيزيقيا تهتم أيضاً مثل الميتافيزيقيا القديمة بالكائن وبالكون، ومع ذلك فإن ما يميز مفهوم الميتافيزيقيا هذا أنه لا يقول مباشرةً شيئاً عن ذلك. لا يقول مباشرةً ـ ؛ لكن التعريف لا يقول أيضاً إن موضوع الميتافيزيقيا هو المعرفة بما هي كذلك. يجب أن نفهم هذا التعيين على أساس أن (cognito humana) لا تعني القدرة البشرية على المعرفة، بل ما هو قابل للمعرفة ومعروف من قِبل الإنسان على أساس العقل المحض. هذا هو الكائن. يتعلق الأمر بإبراز أسسه الأولى، أي التعيينات الأساسية لماهيته، الكون. لكن لماذا لا يقول تعيين المفهوم ذلك ببساطة، كما سبق أن عينه أرسطو: هناك علم يعتبر الكائن من حيث هو كائن وما يقوم في أساسه من حيث هو ذاته Estin epistéme tis he theorei to on he on kai ta toúto hupárchonta kath'hautó (الميتافيزيقيا G، البداية).

لماذا الحديث هنا عما هو قابل للمعرفة، وعن المعرفة؟ لأنه تم الآن منذ ديكارت صراحة تحديد القدرة المعرفية، العقل المحض، على أنه ما يجب على ضوئه وضع التعيينات عن الكائن، عن الشيء، في إثبات وتأسيس صارمين. الرياضي هو ذلك التصور في الذهن (mente concipere) الذي تحدث عنه غاليليه؛ يعني ذلك عند الارتفاع إلى الميتافيزيقيا: يتعين انطلاقاً من ماهية المعرفة العقلية المحضة أن نضع مشروعَ كونِ الكائنِ المرجعيَّ بالنسبة لكل ما هو قابل للمعرفة من الآن فصاعداً. هذا يحدث بدايةً في الفرع الأساسي من الميتافيزيقيا، في الأنطولوجيا، هذه هي مسبقا بحسب §4: scientia praedicatorum entis generaliorum؛ يترجم كَنْت (a. a. O. S. 155f): علم الخصائص الأعم لكل الأشياء. يتبين من ذلك أولاً أن مفهوم الشيء يأخذ هنا معنىً واسعاً جداً، واسعاً أكثر ما يمكن. الشيء هو كل ما هو كائن؛ ينتمي أيضاً الله والنفس والعالم إلى الأشياء. يتبين فوق ذلك أن شيئية الأشياء تتعين على أساس وعلى ضوء مبادئ العقل المحض. تعرفنا على هذه المبادئ: مبدأ الأنا، مبدأ التناقض، مبدأ الأساس. هكذا نكون مباشرة أمام الجواب عن السؤال الثاني.

2. كيف تم في ميتافيزيقيا القرن الثامن عشر السابقة على كنت فهم ماهية الحقيقة التي يجب أن تمثل الميتافيزيقيا تحقيقها الإنساني الأرقى في مجال المعرفة؟

الحقيقة (veritas) بحسب المفهوم الموروث هي تطابق التفكير والشيء (adaequatio intellectus et rei). بدل adaequatio يقال أيضاً commensuratio أو convenientia، تلاؤم أو توافق. تعريف ماهية الحقيقة هذا مزدوج الدلالة، هذه الازدواجية هي التي وجهت أيضاً

في العصر الوسيط سؤال الحقيقة. يكمن في هذا التعيين لمعانٌ وانعكاس لتجربةٍ لماهية الحقيقة أكثر أصلية في بداية الكينونة اليونانية وإن لم يكد يتم الإمساك بها. الحقيقة بصفتها تطابقاً هي من جهة تعيين للعقل، للقول، للقضية. تكون القضية حقيقية عندما تتطابق مع الأشياء. لكن تعريف الحقيقة كتطابق لا يصح فقط على القضية في علاقتها بالأشياء، بل أيضاً عن الأشياء من حيث إنها تتعلق، بوصفها مخلوقةً، بتصميم فكر خالق، وتكون موافقةً له. الحقيقة ـ بناءً على ذلك ـ هي موافقة الأشياء لماهيتها التي ابتكرها الفكر الإلهي.

نسأل من أجل المقارنة: ما هو تعريف ماهية الحقيقة في الميتافيزيقيا الحديثة؟ يقدم بومغارتن في §92 من مؤلفه **الميتافيزيقيا** التعريف التالي: veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis. يمكن تعريف الحقيقة الميتافيزيقية ـ أي حقيقة المعرفة الميتافيزيقية ـ بصفتها توافق الكائن مع الأسس الأولى الأعم. المبادئ الأعم (principia catholica) هي المبادئ (Grundsätze) (الأوليات)، وبالضبط الأعم بحسب الكلمة اليونانية Kathólou، أي المبادئ المتجهة نحو الكل التي تقول شيئاً عن الكائن في كليته وعن كون الكائن بعامة. يجب على أساس هذه المبادئ وضع كل القضايا الميتافيزيقية التي تحدد الكون وتعييناته. هذه المبادئ هي القضايا الصلبة للعقل ذاته: مبدأ الأنا ومبدأ التناقض ومبدأ الأساس. حقيقة الأشياء في شيئيتها تتعين انطلاقاً من مبادئ العقل المحض، أي رياضياً في المعنى الجوهري الذي حددناه .يجب أن تصاغ بنيةُ الميتافيزيقيا بأكملها بحسب مفهوم الحقيقة هذا. بذلك نطرح السؤال الثالث.

3. ما هو نوع البنية الداخلية لهذه الميتافيزيقيا؟ يمكن أن نستخلص من المظهر الخارجي فقط، من تقسيم الفروع المعرفية وتسلسلها، بعض المعلومات. أساس هذه البنية هو الأنطولوجيا وقمته هي الثيولوجيا. تلك تتناول ما ينتمي للشيء عموماً، لكل كائن عموماً (أو بالاشتراك in communis)، للكائن عموماً (ens commune)؛ وهذه، أي الثيولوجيا، تتناول الكائن الأسمى والأحق إطلاقاً، الـ (ens summum). نجد هذا التقسيم من حيث المضمون أيضاً في العصر الوسيط، بل وحتى عند أرسطو. لكن الأمر الحاسم هو أنه في غضون ذلك احتل طموح العقل المحض موقع السيطرة، وذلك بفضل بسط التفكير الحديث وتوضيحه لذاته بصفته التفكير الرياضي. هذا يعني أنه يجب تصميم التعيينات الأعم لكون الكائن على أساس وبتوجيه مبادئ العقل المحض الأكثر عمومية. لكن يجب في الوقت نفسه انطلاقاً من هذه المفاهيم الأعم، اعتماداً على تحليل واستنتاج موافقين بكيفية محضة للعقل، استنباطُ كل معرفة بالعالم والنفس والله.

هكذا تقرر القانونية الداخلية المحضة للعقل انطلاقاً من مبادئه ومفاهيمه الأساسية حول كون الكائن، حول شيئية الأشياء. في هذه المعرفة العقلية المحضة يجب أن تنال الحقيقة عن الكائن بالنسبة إلى كل عقل بشري تأسيسها وشكلها كيقين غير قابل للشك ملزم للجميع.

العقل المحض في تشكُّله الذاتي هذا، العقل المحض في طموحه هذا، العقل المحض بصفته المحكمة المرجعية لتعيين شيئية الأشياء عموماً ـ هذا العقل المحض هو ما يخضعه كنت للنقد.

الفصل الثاني
سؤال الشيء في مؤلف كنت الرئيس

1. ماذا يعني النقد عند كنت؟

لا نريد هنا أن نتابع الطرقَ التي وصل عبْرها كنت ذاته إلى هذا النقد، ولا التاريخَ الداخلي والخارجي لنشأة مؤلف **نقد العقل المحض**. من اللافت أننا لا نعرف عن زمن صمته، حتى من خلال رسائله، إلا القليل؛ لكن حتى لو كنا نعرف أكثر من ذلك، ولو تمكنا من أن نجمع بدقة حصيلة التأثيرات التي تلقاها كَنْت. . . إلخ، وأن نعرف الترتيب الذي أعد وفقه أجزاء مؤلفه المختلفة، فإننا لن نستطيع انطلاقاً من ذلك لا أن نفسر هذا المؤلَّف - الخلاق غير القابل للتفسير - ولا أن نوظف هذا الفضول المتعلق بورشة كنت في فهم المؤلَّف، إذا لم نعرف وندرك مسبقاً ماذا أراد كنت في مؤلفه وماذا أنجز فيه. هذا هو وحده ما يهمنا الآن. وبعبارة أدق: ما يهمنا موقتاً هو فهم العنوان.

نعرف الآن ماذا يعني **العقل المحض**. بقي أن نسأل: ما معنى النقد؟ لا يمكن أن نقدم هنا أكثر من إشارة تمهيدية إلى معنى النقد. اعتدنا عند سماع هذه الكلمة أن نفهم مباشرة وفي المقام الأول أمراً سلبياً. يعني النقد لدينا انتقاصاً، يعني كشفَ الأخطاء، إبرازَ النقص، والرفضَ الذي يقابل ذلك. عند ذكر عنوان **نقد العقل المحض** يجب منذ البدء أن نبعد هذه الدلالة المعتادة والمضلِّلة. إنها فوق ذلك لا توافق الدلالة الأصلية للكلمة. كلمة النقد (Kritik) آتية من الكلمة اليونانية krínein؛ وهي تعني فرَز (sondern)، عزَل (absondern) وبالتالي أبرز ما هو خاص (das Besondere herausheben). هذا التمييز عن آخر ينشأ عن رفعه إلى مرتبة جديدة. ليس معنى كلمة نقد

سلبياً، بل إنه أكثر الإيجابي إيجابية، إنه وضع ما يجب أن يوضع مسبقاً عند كل وضع بصفته المعيِّن الأول والحاسم[19]. وهكذا فإن النقد حسْم بهذا المعنى المرتبط بالوضع. وفقط بعد ذلك، نظراً لأن النقد تمييز وإبراز لما هو خاص، غير معتاد، وبالتالي مرجعي، أصبح أيضاً رفضاً لما هو معتاد وغير لائق.

ظهرت هذه الدلالة لكلمة نقد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على طريق خاص: في النقاشات حول الفن، حول تشكيل الآثار الفنية والتصرف إزاءها. يعني النقد تحديد ما هو مرجعي، تحديد القواعد، يعني وضع القوانين[20]، وهذا يعني في الوقت نفسه إبراز العام إزاء الخاص. في اتجاه الدلالة المعاصر يندرج استعمال كنت لكلمة نقد التي وضعها بعد ذلك أيضاً في عنوان مؤلفين رئيسيين آخرين: **نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم.**

لكن الكلمة اتخذت بفضل مؤلف كنت معنى أكثر امتلاءً ينبغي الآن أن نحيط بمعالمه. انطلاقاً منه فقط يمكن فهم الدلالة السلبية التي لهذه الكلمة لدى كنت أيضاً. نحاول أن نوضح ذلك باستحضار ما عرضناه لحد الآن من دون أن نخوض مباشرة في مؤلف كنت.

إذا كان النقد يتخذ المعنى الإيجابي الذي حددناه، فإن **نقد العقل المحض** لن يرفض ببساطة العقل المحض وينتقص منه، لن ينتقده، بل يقصد بالأحرى أن يرسم حدود ماهيته الحاسمة والخاصة

---

(19) ليس النقد في المقام الأول سلبياً، بل هو إيجابي (positiv)، لأنه يضع ما هو مرجعي وحاسم. الفعل وضع باللغة اللاتينية هو ponere، ومن هذا الفعل يشتق النعت positiv. ليس النقد سلباً أو نفياً، بل هو إثبات، هو وضع للمقاييس، ولذلك له طابع إيجابي.

(20) Gesetzgebung: التشريع أو وضع القوانين.

وبالتالي الحقة. رسم الحدود هذا ليس في المقام الأول عزلاً عن ...، بل حصراً، بمعنى بيان التمفصل الداخلي للعقل المحض. تمييز عناصر بناء العقل المحض وتمييز بناء عناصره هو إبراز للإمكانيات المختلفة لاستعمال العقل ولقواعد هذا الاستعمال. يقدم النقد، كما سبق أن أكد كنت ذات مرة (A 768, B 796)(21)، تقديراً كاملاً لقدرة العقل المحض كلها؛ إنه يرسم ويعين معالم ما يسميه كنت (B XXIII) المخطط المسبق (Vorriß) للعقل المحض. هكذا يصبح النقد مسحاً (Ausmessung) يرسم حدود مجال العقل المحض بأسره. هذا المسح لا يتم، كما يؤكد كنت صراحةً ودائماً من جديد، بالرجوع إلى وقائع، بل يجري انطلاقاً من مبادئ؛ ليس من طريق ملاحظة خصائص تم العثور عليها في مكان ما، بل من خلال تحديد الماهية الكاملة للعقل المحض انطلاقاً من مبادئه هو. النقد تصميم للعقل المحض يمسحه ويرسم حدوده. لذا ينتمي إلى النقد، كجزء من ماهيته، ما يسميه كنت الجانب المعماري.

كما أن النقد ليس مجرد رقابة، فإن المعمار، التصميم المعماري لبناء ماهية العقل المحض، ليس مجرد زينة. بصدد استعمال مصطلح معماري قارن لايبنتز، حول إصلاح الفلسفة الأولى (De primae philosophiae Emendatione) وبومغارتن، ميتافيزيقيا، § 4 (Metaphysica)، الأنطولوجيا (ontologia) بوصفها ميتافيزيقيا معمارية (metaphysicuarchitectonica).

في إنجاز نقد العقل المحض بهذا المعنى يتم لأول مرة بسط الرياضي بالمعنى المبدئي وفي الوقت نفسه تجاوزه، أي يتم قدومه

(21) نذكر بأن الحرف A يشير إلى الطبعة الأولى من *Kritik der reinen Vernunft*، في حين يشير الحرف B إلى الطبعة الثانية من المؤلف نفسه.

إلى حده الخاص. هذا يصدق أيضاً على "النقد". إنه هو بالذات يكمن في مسار التفكير الحديث عموماً والميتافيزيقيا الحديثة بشكل خاص. لكن نقد كنت يقود، بناءً على أصليته، إلى تحديد جديد لماهية العقل المحض، وبذلك في الآن عينه لماهية الرياضي.

2. ترابط نقد العقل المحض مع نسق مجموع مبادئ الفهم المحض

ليس صدفة أن نقد كنت للعقل المحض يرافقه باستمرار تمعنٌ حول ماهية الرياضي والرياضيات، تمييزٌ للعقل الرياضي بالمعنى الضيق إزاء العقل الميتافيزيقي، أي ذلك العقل الذي يجب أن تتأسس عليه الميتافيزيقيا، أن يتأسس عليه تصميم كون الكائن، شيئية الشيء؛ ذلك أن الكل يتوقف في الحقيقة على تأسيس الميتافيزيقيا هذا. لنتذكر تعريف الميتافيزيقيا لدى بومغارتن وتعريف الحقيقة الميتافيزيقية. يعني **نقد العقل المحض** حصر تعيُّن كون الكائن، شيئية الشيء، انطلاقاً من العقل المحض، يعني: مسح وتصميم مبادئ العقل المحض التي يتحدد على أساسها الشيء في شيئيته.

نستخلص من ذلك وحده أن في هذا النقد يتم تأكيد السمة الأساسية الرياضية للميتافيزيقيا الحديثة، أي لتعيين كون الكائن مسبقاً انطلاقاً من مبادئ. الجهد الحقيقي ينصب على صياغة هذا الرياضي وتأسيسه. تحتاج مبادئ العقل المحض إلى تأسيس وإثبات بحسب طابعها الخاص. يكمن في الوقت نفسه في ماهية المبادئ أنها مترابطة في ما بينها ترابطاً مؤسَّساً، أنها مترابطة بكيفية موحدة على أساس وحدة داخلية. يسمي كنت الوحدة على أساس مبادئ نسقاً. هكذا يواجه النقدُ، كمسح للبناء الداخلي للعقل المحض ولأساس بنائه، مهمةً أساسيةً هي عرض وتأسيس **نسق مبادئ العقل المحض**.

نعرف مما سبق أن أرسطو اتخذ القضية من حيث هي قول بسيط خيطاً موجِّهاً لتعيينات كون (شيئية) الأشياء، أي للمقولات. القول: البيت مرتفع نسميه أيضاً حكماً. الحكم هو فعل للتفكير. الحكم هو كيفية خاصة لإنجاز العقل وفعله. يسمي كنت العقل المحض من حيث هو عقل يصدر الأحكام فهماً، الفهمَ المحض. القضايا، الأقوال، هي أفعال للفهم. لهذا فإن نسق مبادئ مجموع القضايا الذي نبحث عنه هو نسق مبادئ الفهم المحض.

نحاول أن نفهم مؤلف كنت **نقد العقل المحض** انطلاقاً من وسطه المؤسِّس. لهذا نبدأ تأويلنا بالموضع الذي يحمل عنوان نسق مجموع مبادئ الفهم المحض (A 148, B 187). يمتد المقطع بأكمله الذي يتعلق به الأمر إلى A 235, B 294.

ينبغي على التأويل أن يقود تساؤلنا ومعرفتنا عبر المقطع الذي انتقيناه بحيث ينشأ خلال ذلك فهم المؤلف بأكمله. لكن هذا الفهم ذاته ليست وظيفته سوى أن يجعلنا ننفذ إلى السؤال ما هو الشيء؟

يمكن على سبيل التمهيد قراءة مقاطع منفردة من المؤلف لا نرى فيها مباشرة الصيغة الحقة للسؤال، لكنها مع ذلك صالحة لإلقاء الضوء على بعض مفاهيم كنت الأساسية. نذكر ثلاثة من هذه المقاطع:

1) من A 19, B 33 إلى A 22, B 36. **2)** من A 50, B 74 إلى A 62, B 86. **3)** من A 298, B 355 إلى A 320, B 377.

وبخلاف ذلك، فليس من المستحسن أن يقرأ المرء مسبقاً تصدير الطبعة الأولى والطبعة الثانية ولا مقدمتهما، لأن ذلك يفترض نظرة عن المؤلف بأكمله.

لا يحاول تأويلنا أن يتأمل ويصف بناء المؤلف من الخارج. إننا

بالأحرى نضع أنفسنا في البناء ذاته، حتى نعرف شيئاً عن هيكله، ونبلغ الموقع الذي يمَكِّننا من النظر إلى الكل.

خلال ذلك لا نتبع إلا إرشاداً سجله كنت نفسه ذات مرة في تأمل أدلى به. يتعلق الأمر بالحكم على المؤلفات الفلسفية: يجب أن يبدأ المرء تقييمه من الكل وأن يوجهه نحو فكرة المؤلَّف مع أساسها. الباقي ينتمي للتفصيل الذي يمكن داخله أن تكون بعض الأشياء ناقصة وأن يتم تحسينها. (طبعة الأكاديمية للمؤلفات الكاملة، المجلد XVIII، رقم 5025).

نقد العقل المحض هو أولاً اجتياب ومسح ماهيته، هيكله. النقد لا يفند العقل المحض، بل هو ما يضعه في حدود ماهيته ووحدته الداخلية.

النقد هو معرفة ذاتية للعقل الموضوع أمام ذاته وعلى ذاته. النقد هو إنجاز معقولية العقل الأكثر صميمية. يُكْمِل النقد تنوير العقل. العقل هو معرفة انطلاقاً من المبادئ الأولى وبالتالي هو ذاته قدرة المبادئ الأولى (Prinzipien) والمبادئ[22] (Grundsätze). يجب إذاً على نقدٍ للعقل المحض في معناه الإيجابي أن يكشف مبادئ العقل المحض في وحدتها الداخلية واكتمالها، أي في نسقها.

3. تأويل القسم الثاني من التحليلات الترنسندنتالية نسق مجموع مبادئ الفهم المحض

يظهر في البداية أن انتقاء هذا المقطع بالذات من المؤلف بأسره

(22) تترجم عادة Prinzip وكذلك Grundsatz بكلمة مبدأ. لكن هايدغر في تأويله لكنت يميز بينهما أحياناً. المبدأ بمعنى Prinzip يضع الأساس للمبدأ بمعنى Grundsatz. للتمييز بينهما نترجم أحياناً Prinzip بـ مبدأ أول، ونكتفي أحياناً أخرى بوضع المقابل الألماني Prinzip أمام كلمة مبدأ.

أمر اعتباطي. يمكن على أي حال تبريره بأن هذا المقطع يوفر لنا نظرات خاصة بصدد سؤالنا الموجِّه، السؤال عن شيئية الشيء. لكن هذا أيضاً يبقى في البداية مجرد ادعاء. السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يتوفر هذا المقطع بالذات بالنسبة لكنت ولكيفية فهمه لمؤلفه على دلالة بالغة لهذا الحد، هل نتكلم بحسب فهم كنت عندما نعتبر أن هذا المقطع هو وسط المؤلَّف. الجواب عن هذا السؤال يجب أن يكون بالإيجاب؛ ذلك أن كنت، بوضع نسق مجموع مبادئ الفهم المحض هذا وتأسيسه بكيفية موحدة، يبلغ الأرضية التي تتأسس عليها حقيقة المعرفة بالأشياء. بهذه الكيفية يقوم كنت بإبراز وحصر (نقد) مجال لا يمكن إلا انطلاقاً منه الحسم حول تعيين الشيء وحول حقيقة الميتافيزيقيا القائمة لحد الآن: هل يتم فيها تعيين ماهية الحقيقة بكيفية حقة، هل تتخذ فيها فعلاً معرفةٌ أكسيومية صارمة، أي معرفة رياضيةٌ في تسلسل مضبوط مسارَها وتبلغ فيها هدفَها، أم أن هذه الميتافيزيقيا العقلية ليست ـ كما يقول كنت ـ سوى تلمس، وبالضبط تلمس داخل مجرد مفاهيم تبقى من دون إثبات في الأشياء ذاتها، وبالتالي من دون مشروعية وصلاحية. يجب على مسح العقل المحض في الوقت نفسه أن يزن بالنظر إلى الميتافيزيقيا انطلاقاً من العقل المحض كيف تكون الميتافيزيقيا ممكنة، أي بحسب تعريفها، كيف يكون العلم بالأسس الأولى للمعرفة البشرية ممكناً. ما أمر المعرفة البشرية وحقيقتها؟

(التأويل التالي يستدرك ما بقي ناقصاً في مؤلف **كنت ومشكلة الميتافيزيقيا** (1929)؛ راجع تصدير الطبعة الثانية، 1950.

عنوان هذا المؤلف غير دقيق، ولذلك يقود بسهولة إلى سوء فهم يتصور المرء بمقتضاه أن الأمر في مشكلة الميتافيزيقيا يتعلق بالمسألة التي تُطرح على الميتافيزيقيا مهمةُ التغلب عليها. إلا أن

مشكلة الميتافيزيقيا تعني أن الميتافيزيقيا من حيث هي كذلك توجد موضع سؤال).

يقدم كنت في القسم الثاني الذي يعالج فيه نسق مجموع المبادئ تذكيراً بما سبق، وذلك في بداية المقطع الذي يحمل عنوان: حول أساس تقسيم كل الموضوعات عموماً إلى ظاهرات وأشياء في ذاتها (A 235, B 294). في مقارنة لها طابع عياني يوضّح كنت بماذا يتعلق الأمر في وضع نسق مجموع مبادئ الفهم المحض: لم نكتف الآن فقط بالسفر عبر بلاد الفهم المحض ومعاينة كل جزء فيه بعناية، بل جبناه أيضاً وحددنا لكل شيء فيه موضعه. لكن هذه البلاد هي جزيرة محصورة من قِبل الطبيعة ذاتها في حدود ثابتة. إنها بلاد الحقيقة (اسم فاتن)، وهي محاطة بأوقيانوس واسع وهائج، هو الموطن الحق للمظهر حيث توهم بعضُ كتل الضباب الكثيفة وبعضُ الجليد الذي سرعان ما يذوب ويختفي ببلدان جديدة، إذ تخدع باستمرار الملاح الحالم باكتشافات وتملؤه بآمال فارغة، تدفع به إلى مغامرات لا يستطيع لها أبداً رداً ومع ذلك لا يستطيع أبداً أن يصل بها إلى نهاية.

أ) مفهوم التجربة عند كنت

البلاد التي تم اجتيابها ومسحها، الأرضية الصلبة للحقيقة، هي مجال المعرفة المؤسَّسة والقابلة للتأسيس. هذه يسميها كنت التجربة. لهذا يُطرح السؤال: ما ماهية التجربة؟ ليس نسق مجموع مبادئ الفهم المحض سوى مخطط لماهية التجربة ولبنية هذه الماهية. ماهية شيء، بحسب الميتافيزيقيا الحديثة، هي ما يجعل الشيء بما هو كذلك ممكناً في ذاته: الإمكان (possibilitas)، مفهوماً بوصفه ما يجعل شيئاً ما ممكناً. السؤال عن ماهية التجربة هو السؤال عن

إمكانها الداخلي. ماذا ينتمي لماهية التجربة؟ لكن هذا السؤال يتضمن في الوقت نفسه: ما ماهية ذلك الذي يمكن بلوغه في التجربة في حقيقته؟ ذلك أن كنت عندما يستعمل كلمة التجربة يفهمها دائماً في معنى مزدوج أساسي:

1. التجربة كحدث وفعل للذات (لأنا). **2.** ما يُجرَّب ذاتُه وبوصفه كذلك في فعل التجربة هذا. التجربةُ بمعنى ما يُجرَّب وما هو قابل للتجربة، موضوعُ التجربة، هي الطبيعة، وبالضبط الطبيعة بمعنى مبادئ نيوتن بوصفها نسق العالم (Systema mundi). لذلك فإن تأسيس إمكان التجربة عند كنت هو في الوقت نفسه الإجابة عن السؤال: كيف تكون الطبيعة عموماً ممكنة؟ الجواب يقدمه نسق مجموع مبادئ الفهم المحض. لذلك يقول كنت أيضاً (Proleg. § 23) إن هذه المبادئ تؤلف نسقاً فيزيولوجياً، أي نسقاً للطبيعة. وعليه يسميها في § 24 أيضاً المبادئ الفيزيولوجية. يجب فهم لفظ فيزيولوجي هنا بالمعنى الأصلي والقديم، لا بالمعنى الراهن؛ تعني اليوم الفيزيولوجيا علم العمليات الحيوية في مقابل المورفولوجيا بوصفها علماً بأشكال الكائن الحي. لكن اللفظ يعني في الاستعمال اللغوي لكنت: علم (lógos) الطبيعة (phúsis)، القضايا الأساسية حول الطبيعة، لكن الطبيعة تفهم هنا بمعنى نيوتن.

لا يمكن أن نبلغ موقعاً يمكن أن نحسم انطلاقاً منه في مشروعية وادعاءات الميتافيزيقيا العقلية التقليدية، أي في إمكانها، إلا إذا تملكنا صراحةً وبكيفية مؤسَّسة الأرضيةَ الصلبة للمعرفة القابلة للإثبات، أي تملكنا بلادَ التجربة وخريطةَ هذه البلاد.

وضع نسق المبادئ هو تملك البلاد الصلبة للحقيقة الممكنة للمعرفة. إنه الخطوة الحاسمة في مجموع مهمة **نقد العقل المحض.** نسق المبادئ هذا هو نتيجة تجزيء (تحليل) خاص لماهية التجربة.

ذات مرة كتب كنت في رسالة إلى تلميذه بِكْ (Jak. S. Beck) بتاريخ 20 كانون الثاني/ يناير 1792، بعد عشر سنوات من ظهور **نقد العقل المحض**: تحليلُ التجربة عموماً ومبادئ إمكانها هما بالذات أصعب شيء في النقد بأكمله. (رسائل، طبعة كاسيرر (Cassirer X)، 114؛ طبعة الأكاديمية (Akademieausgabe) XI، 313 وما بعدها.) بصدد عرض هذا المقطع الأصعب من **نقد العقل المحض** يقدم كنت في الرسالة عينها توجيهاً: بكلمة واحدة: نظراً لأن هذا التحليل بأكمله لا يستهدف إلا أن يبين أن التجربة ذاتها ليست ممكنة إلا بواسطة مبادئ تأليفية قبلية معينة، ونظراً لأن هذا الأمر لا يمكن أن يُفهم بكيفية سليمة إلا إذا تم عرض هذه المبادئ فعلياً، فإنه يجب مباشرة العمل بأكثر ما يمكن من السرعة. يتم التأكيد هنا بوضوح على أمرين: **1.** العرض الفعلي لنسق المبادئ هو الأمر الحاسم من أجل فهم سليم لماهية التجربة، أي حقيقة المعرفة؛ **2.** يجب أن يكون التمهيد لهذا العرض موجزاً ما أمكن.

لهذا فإننا، عندما ننتقي نسق المبادئ ونرتب تأويل هذا المقطع بحيث نوجز كل ما نحتاجه مسبقاً بكيفية مختصرة ما أمكن ونستدعيه في مجرى التأويل ذاته، لا نقوم إلا باحترام توجيه واضح لكنت.

ب) الشيء بوصفه شيئاً طبيعياً

نسق مبادئ الفهم المحض هو، بحسب فهم كنت لذاته، الوسط الداخلي الذي يحمل كل المؤلف. ينبغي أن يقدم لنا نسق المبادئ هذا توضيحاً حول السؤال: كيف يعيِّن كنت ماهية الشيء؟ ما قيل سلفاً عن دلالة نسق المبادئ يقدم إشارة تمهيدية إلى كيف يحصر كنت ماهية الشيء وكيف يعتبره عموماً قابلاً للتعيين.

الشيء ـ هو موضوع تجربتنا. نظراً لأن الطبيعة هي مجموع كل

ما يمكن تجربته، فإنه يجب في الحقيقة فهم الشيء بوصفه شيئاً طبيعياً. صحيح أن كنت بالذات يميز بين الشيء في الظاهرة والشيء في ذاته. لكن الشيء في ذاته، أي مفصولاً ومنزوعاً عن كل علاقة بظهوره لنا، يبقى بالنسبة لنا مجرد س. أكيد أننا عند التفكير في كل شيء كظاهرة نفكر بكيفية لا محيد عنها أيضاً س هذا؛ إلا أن الشيء الطبيعي الظاهر هو وحده في الحقيقة قابل للتعيين وقابل للمعرفة في كيفيته كشيء. نلخص من الآن فصاعداً جواب كنت على السؤال عن ماهية الشيء الذي في متناولنا في جملتين: **1.** الشيء هو الشيء الطبيعي. **2.** الشيء هو موضوع التجربة الممكنة. كل كلمة هنا هي أساسية، وذلك في الدلالة المعيَّنة التي اتخذتها بفضل العمل الفلسفي لكنت.

نتذكر الآن مرة أخرى بإيجاز الاعتبارات التمهيدية التي قدمناها في بداية هذه المحاضرة بأكملها. طرحنا هناك السؤال عن الشيء في مجال ما يحيط بنا ويلاقينا في البداية يومياً. آنئذ طُرح السؤال عن علاقة الأشياء التي تتجلى لنا مباشرة بموضوعات الفيزياء، أي بأشياء الطبيعة. بالنظر إلى تعيين كنت لماهية الشيء كشيء طبيعي يمكن أن نرى أن كنت من أول الأمر لا يطرح السؤال عن شيئية الأشياء المحيطة بنا. ليس لهذا السؤال بالنسبة له وزن، إن نظرته تتعلق مباشرة بالشيء كموضوع للعلم الرياضي-الفيزيائي.

أصبح هذا المنظور مرجعياً لدى كنت عند تعيين شيئية الشيء، وهو أمر له أسبابه التي يمكن الآن، بعد وصف ما قبل تاريخ **نقد العقل المحض**، أن نفهمها بسهولة. على أن تعيين الشيء كشيء طبيعي له أيضاً نتائج لا يحق بالطبع أن نجعل كنت مسؤولاً عنها. قد يمكن موافقة الرأي الذي يعتقد أن القفز على الأشياء المحيطة بنا وعلى تأويل شيئيتها هو تقصير يمكن بسهولة استدراكه وإضافته إلى

التعيين المستمد من الأشياء الطبيعية أو أيضاً على كل حال تقديمه عليه. لكن ذلك مستحيل، لأن تعيين الشيء ونمط وضع هذا التعيين يتضمنان في ذاتهما افتراضات مبدئية تمس كلية الكون ومعنى الكون عموماً. إذا أردنا إنكار ذلك، فإننا يمكن أن نتعلم بكيفية غير مباشرة من تعيين كنت بالذات للشيء أن شيئاً فردياً لذاته[23] (für sich) غير ممكن، وأنه لذلك لا يمكن إنجاز تعيين الشيء عن طريق الرجوع إلى أشياء فردية. لا يمكن تعيين الشيء كشيء طبيعي إلا انطلاقاً من ماهية الطبيعة عموماً. نتيجةً لذلك وبالأولى لا يمكن تعيين الشيء بمعنى الشيء الذي يلاقينا في البداية - قبل كل نظرية وعلم - إلا انطلاقاً من سياق يقوم قبل وفوق كل طبيعة. وهذا إلى حد أن أشياء التقنية، رغم أنها في الظاهر لم تنتَج إلا على أساس المعرفة العلمية بالطبيعة، هي في طابعها الشيئي (Dinghaftigkeit) ليست أشياء للطبيعة تنضاف لها طبقة الاستعمال العملي.

لكن كل ذلك لا يشير من جديد إلا إلى أن طرح سؤال الشيء هو بمثابة رسوخ حاسم للإنسان العارف وسط الكائن في كليته. تتعلق بالتمكن من سؤال الشيء الذي تم تفكيره واسعاً بشكل كاف، أو عدم التمكن منه أو إهماله، قراراتٌ لا يمكن دائماً تقدير مجالها ومسافتها الزمنيين في تاريخنا إلا بالقرون. الحوار مع الخطوة التي خطاها كنت ينبغي أن يوفر لنا التقدير السليم من أجل هذه القرارات.

ج) التقسيم الثلاثي لقسم نسق المبادئ

يبتدئ قسم **نقد العقل المحض** الذي نحاول أن نؤوله من A 148, B 187 ويحمل عنوان نسق مجموع مبادئ الفهم المحض.

---

(23) أي باستقلال عما عداه، عما كل ما هو آخر بالنسبة له.

القسم كله الذي يمتد إلى A 255, B 294 ينقسم إلى ثلاثة مقاطع:

المقطع الأول: حول المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية (A 150, B 189 إلى A 153, B 193).

المقطع الثاني: حول المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية (A 154, B 193 إلى A158, B 197).

المقطع الثالث: عرض نسقي لكل مبادئه التأليفية (مبادئ الفهم المحض) (A 158, B 197 إلى A 235, B 287).

تتلو ذلك ملحوظة عامة حول نسق المبادئ (B 288 إلى B 294).

أمام هذا التقسيم الثلاثي لنظرية كنت حول المبادئ نتذكر فوراً المبادئ الثلاثة للميتافيزيقيا العقلية التقليدية: مبدأ التناقض، مبدأ الأنا، مبدأ الأساس. من الراجح أن التقسيم الثلاثي لدى كنت له ارتباط داخلي بثلاثية المبادئ التقليدية. سيبين تأويلنا بأي معنى يصح ذلك. لو انتبهنا في البداية للعناوين، وقبل كل شيء لعنواني المقطعين الأولين، لوجدنا مفهوم المبدأ الأعلى، وفي كل مرة بالنسبة لمجال كامل من الأحكام. يعتبر العنوانُ العام للقسم بأكمله المبادئَ التأليفية كمبادئ للفهم المحض. أما الآن فالحديث هو عن مبادئ الأحكام. بأي حق؟ الفهم هو قدرة التفكير. لكن التفكير هو توحيد تمثلات في وعي واحد؛ أفكر تعني أربط. أجمع تمثلياً متمثَّلاً مع آخر: الحجرة دافئة، الفرموت مرّ، الشمس تسطع. توحيد التمثلات في وعي واحد هو الحكم. وعليه فإن التفكير هو الحكم أو ربط التمثلات في حكم (Proleg. §22).

وهكذا، إذا كان يوجد الآن في عنوان المقطعين الأولين الحكم

في حين يوجد في عنوان القسم كله الفهم المحض، فإن الحديث لا يدور من حيث مضمونه عن شيء آخر؛ الحكم هو فقط الكيفية التي ينجز بها الفهمُ كقدرة للتفكير التمثلَ. سيتبين طبعاً من مضمون المقطعين لماذا يتم عموماً الحديث عن الحكم وليس عن الفهم المحض. (ما تنجزه هذه الأفعال، الإنجاز والمنجَز، هو وحدة التمثلات، وبالضبط كوحدة هي ذاتها متمثَّلة، مثلاً الشمس الساطعة في الحكم الشمس تسطع).

في الوقت نفسه نستخلص من العنوانين الأولين تقسيماً للأحكام إلى تحليلية وتأليفية. لاحظ كنت في مقالته السجالية ضد إبرهارد حول اكتشاف يدعي أن كل نقد جديد للعقل المحض يجب أن يغني عنه نقد قديم (1790) أنه للتمكن من حل المهمة الرئيسة **لنقد العقل المحض** "لا مناص طبعاً بالضرورة من التوفر على مفهوم واضح ومعيَّن عما يفهم النقد **أولاً** من الأحكام التأليفية بالمقارنة مع الأحكام التحليلية عموماً". "الفرق المذكور بين الأحكام لم تتم أبداً رؤيته بكيفية مناسبة" (Akademieaa sgabe ww, S. 228).

بالتمييز بين الأحكام التحليلية والتأليفية والمبدأين الأعليين المرتبطين بكل منها يشير عنوانا المقطع الأول والثاني من القسم المتعلق بنسق مجموع مبادئ الفهم المحض إلى أمر حاسم بالنسبة لكل مجال تساؤل **نقد العقل المحض.** لهذا ليس صدفة أن كنت تكلم في مقدمة هذا المؤلف (A 6 وما يليها، B 10 وما يليها) صراحةً ومسبقاً عن الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية.

لكن عنوان المقطع الثالث هو أيضاً مهم مثل مضمون العنوانين الأولين. ليس الحديث هنا لا عن مبادئ الأحكام التحليلية ولا الأحكام التأليفية، بل عن المبادئ التأليفية للفهم المحض. والتقديم

(العرض) النسقي لهذه هو الهدف الحقيقي من القسم بأكمله.

يبدو الآن كمعطى أن تأويل هذه المقاطع الثلاثة يجب أن تسبقه معالجة الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية. إلا أننا نفضل، تبعاً للنوع العام لمسار تأويلنا، أن نعالج هذا التمييز في الموضع الذي يتطلبه فيه النص مباشرة. نترك الاعتبار التمهيدي للقسم؛ فهذا الاعتبار (A 148, B 187) لا يمكن أن يفهم إلا بالاستناد إلى المقاطع السابقة من المؤلف التي لن نخوض فيها. نبتدئ مباشرة بتأويل المقطع الأول.

4. حول المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية. المعرفة والموضوع

(A 150 وما يليها، B 190 وما يليها)

المقصود في عنوان المقطع الأول هو مبدأ التناقض بوصفه إحدى الأوليات الأساسية للميتافيزيقيا التقليدية. لكن نعت هذا المبدأ هنا بأنه المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية يعبر مسبقاً عن تصور كنت لهذا المبدأ. في هذا التصور يختلف كنت سواء عن الميتافيزيقيا السابقة له أو أيضاً عن الميتافيزيقيا اللاحقة، ميتافيزيقيا المثالية الألمانية، وبخاصة ميتافيزيقيا هيغل. القصد العام لكنت في تصوره لمبدأ التناقض هو المنازعة في الدور الموجّه لهذا المبدأ الذي ادعاه بخاصة في الميتافيزيقيا الحديثة. دور مبدأ التناقض هذا كأولية عليا في كل معرفة سبق أن أبرزه أرسطو ولو بمعنى آخر (Metaphysik 3-6).

يقول أرسطو في نهاية الفصل الثالث (1005 b 33): phúsei gar arche kai ton allon axiomáton aute pánton إذا نظرنا من زاوية

الكون فإن هذه القضية هي أيضاً أساس مبدأ كل الأوليات المبادئ الأخرى[24].

سبق أن أقدم كنت سنة 1755 في أطروحة التأهيل على القيام بهجوم أول، وإن كان لامعيَّناً بعدُ، ضد سيطرة مبدأ التناقض في الميتافيزيقيا. هذا الكتاب الصغير يحمل عنواناً دالاً هو: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* إضاءة جديدة للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية. عنوان هذا الكتاب كان يمكن أن يوضع أيضاً من جديد على مؤلف **نقد العقل المحض** الذي صدر بعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً.

أ) المعرفة كمعرفة بشرية

إلا أن مناقشة مبدأ التناقض في **نقد العقل المحض** تتحرك على مستوى آخر مؤسَّس صراحةً وفي مجال شفاف متمكَّن منه فكرياً. هذا ما تكشفه فوراً الجملة الأولى التي يبتدئ بها المقطع (A 150, B 189): مهما يكن مضمون معرفتنا، ومهما تكن كيفية تعلقها بالموضوع، فإن الشرط العام، وإن كان السلبي فقط، لكل أحكامنا عموماً هو أن لا تناقض ذاتها؛ وإلا ستكون هذه الأحكام في ذاتها (أيضاً من دون الرجوع إلى الموضوع) لاشيء.

هذا يعني بصفة عامة: كل معرفتنا تخضع لشرط خلوٍّ أحكامها في حد ذاتها من التناقص. لكن إضافة إلى هذا المضمون العام، هناك بصدد جملة كنت أمور مختلفة وحاسمة بالنسبة لكل ما يلي يجب الانتباه إليها.

---

(24) قضية: (Satz)، أساس: (Grund)، مبدأ: (Grundsatz).

1. يتحدث كنت هنا عن معرفتنا، أي عن المعرفة **البشرية**، أي لا يتحدث بكيفية لامعيَّنة عن معرفة ما لكائن عارف ما، وليس كذلك عن معرفةٍ عموماً وإطلاقاً، عن المعرفة في معنى مطلق. إن السؤال في **نقد العقل المحض** بأكمله يتعلق بالأحرى بنا نحن البشر، بمعرفتنا، وبها وحدها. لا معنى عموماً لأن نضع مبدأ التناقض كشرط إلا بالنسبة لمعرفة غير مطلقة؛ فالمعرفة المطلقة، اللامشروطة، لا يمكن أبداً أن تخضع لشروط. ما يعتبر تناقضاً بالنسبة لمعرفة متناهية ليس من الضروري أن يكون كذلك بالنسبة للمعرفة المطلقة. لهذا فإنه عندما يضع شيلنغ في سياق المثالية الألمانية، وبالأخص هيغل، مباشرة ماهية المعرفة بوصفها مطلقة، فإن من المناسب أن لا يُعتبر عدم التناقض بالنسبة لهذه المعرفة شرطاً، بل بالعكس يصبح التناقض هو بالذات العنصر الحق للمعرفة.

2. يقول كنت إن أحكامنا، وليس معارفنا، يجب أن تكون خالية من التناقض؛ وهذا يشير إلى أن **الأحكام**، أفعال الفهم، هي مكون أساسي، لكن **واحد** فقط، لمعرفتنا.

3. يقول عن معرفتنا إن لها كل مرة مضموناً ما وتتعلق كل مرة بهذا الشكل أو ذلك الموضوع (Objekt). بدل Objekt كثيراً ما يستعمل كنت كلمة Gegenstand[25].

لكي نفهم هذه التعيينات الثلاثة التي أبرزناها للمعرفة كمعرفة بشرية في ارتباطها الداخلي، ولكي ندرك انطلاقاً من ذلك الإيضاحات التالية لكنت عن المبادئ، من الضروري أن نقدم، بأكثر

(25) نترجم Gegenstand وObjekt معاً بكلمة موضوع، ولهما في الاستعمال المتداول نفس المعنى، إلا أن كلمة Objekt تشير بكيفية أكثر وضوحاً إلى الموضوع بالمعنى الصارم للعصر الحديث، أي بمعنى ما تضعه الذات (Subjekt) قبالتها.

ما يمكن من الإيجاز، تصورَ كنت الأساسي للمعرفة البشرية كما اتضح لأول مرة في **نقد العقل المحض**.

ب) العيان والتفكير بصفتهما مكوني المعرفة

يضع كنت ـ وهو على وعي كامل بأهمية التعيينات التي ينبغي عليه تقديمها - في بداية مؤلفه الجملة التي تحدد بحسب تصوره ماهية المعرفة البشرية (A 19, B 33): مهما كانت الكيفية ومهما كانت الوسائل التي بواسطتها تتعلق المعرفة بالموضوعات، فإن تلك التي بواسطتها تتعلق مباشرة بالموضوعات والتي يهدف إليها كل تفكير بوصفه وسيلة هي **العيان**. لكن هذا لا يكون إلا عندما يعطى إلينا الموضوع؛ وهذا بدوره لا يعطى إلينا، نحن البشر على الأقل، إلا بأن يؤثر على الذهن بكيفية ما.

يمثل تعيين ماهية المعرفة بهذا الشكل الرد الأول، وفي الوقت الحاسم نفسه، ضد الميتافيزيقيا العقلية. بذلك اتخذ كنت تصوراً أساسياً جديداً للإنسان وسط الكائن، وبتعبير أدق رفع عن قصد تصوراً كان دائماً قائماً إلى المعرفة الميتافيزيقية وأسَّسه. سيتم التشديد بكيفية خاصة على أن الأمر يتعلق بالمعرفة **البشرية** بواسطة الإضافة التي حملتها الطبعة الثانية: نحن البشر على الأقل. المعرفة البشرية تتعلق بالموضوعات عن طريق التمثل. لكن هذا التمثل ليس مجرد تفكير في مفاهيم وأحكام، بل ـ وهذا ما يتم إبرازه بواسطة التشديد في الطبع وبواسطة بناء الجملة بأكمله ـ عياناً. الصلة بالموضوع الحاملة والمباشرة حقاً هي العيان. ومع ذلك فإنه لا يؤلف وحده ماهية معرفتنا مثلما لا يؤلفها التفكير وحده، بل إن التفكير ينتمي للعيان، وذلك بالضبط بحيث إنه في خدمة العيان. المعرفة البشرية عيان مفهومي له صورة الحكم. المعرفة البشرية هي، إذاً، وحدة بين

العيان والتفكير مبنية بشكل خاص. يؤكد كنت دائماً من جديد عبر كل المؤلف تعيينه هذا لماهية المعرفة البشرية. كمثال على ذلك نعرض الموضع B 406 الذي أضيف في الطبعة الثانية التي تم فيها بالذات خارج ذلك التأكيد بحدة على دور التفكير في المعرفة: لا أعرف موضوعاً ما لمجرد أنني أفكر، (هذا الكلام موجه ضد الميتافيزيقيا العقلية) بل لا يمكن أن أعرف أي موضوع إلا عندما أعين عياناً معطىً بالنظر إلى وحدة الوعي التي يقوم فيها كل تفكير. الأمر نفسه يقوله الموضع A 719, B 747: كل معرفتنا تتعلق في الأخير بعيانات ممكنة، ذلك أنه بفضل هذه فقط يعطى الموضوع. كلمة في الأخير تعني من حيث نظام بنية ماهية المعرفة: في البداية، في المقام الأول.

المعرفة البشرية ثنائية في حد ذاتها. وهذا يتجلى في ثنائية المكونين اللذين يبنيانها. هذان يُنعتان هنا كعيان وتفكير. لكن كما أن هذه الثنائية أساسية في مقابل الوحدة، فإن الكيفية التي بها تنثني، إذا جاز التعبير، هذه الثنائية وتتمفصل هي أيضاً أساسية. إذا كان التوحيد بين التفكير والعيان هو وحده يؤلف المعرفة البشرية فيجب، كما هو جلي، أن يحمل المكونان في ذاتهما، حتى يكونا قابلين للتوحيد، قرابةً وأمراً مشتركاً ما. هذا يكمن في أنهما معاً، العيان والتفكير، تمثلان. أن نتمثل[26] (Vor-stellen) يعني أن نجعل شيئاً ما أمامنا وأن نتوفر عليه أمامنا، أن نتوفر على شيء حاضر (präsent) باتجاهنا بوصفنا الذات بإرجاعه إلينا (re-praesentare). لكن كيف يتميز العيان والتفكير بوصفهما كيفيتين للتمثل عن بعضهما داخل السمة المشتركة

(26) غالباً ما تترجم بفعل تمثَّل. يكتب هايدغر أحياناً vor-stellen لكي يدعونا إلى قراءة هذه الكلمة انطلاقاً من أجزائها، أن نتمثل شيئاً يعني أن نوقفه stellen أو نضعه في الأمام vor، أي قبالتنا، أن نجعله واقفاً أمامنا، أن نجعله ماثلاً أمامنا.

للتمثل؟ لا نستطيع أن نوضح ذلك الآن إلا بشكل مؤقت: هذه السبورة ـ نسمي بذلك ما يقوم أمامنا ويتقدم لنا. ما يتقدم[27] (das Vorgestellte) هنا هو هذا الامتداد المستوي مع هذا التلوين وفي هذه الإضاءة وبهذه الصلابة والمادية. . . إلخ.

ما سردناه هنا يعطى إلينا مباشرة. نرى ونلمس ما ذكرناه ببساطة. نرى ونلمس كل مرة هذا الامتداد بالذات، هذا التلوين، هذه الإضاءة. ما نتمثله مباشرة هو دائماً هذا، هو في كل مرة هذا الفردي بالذات بهذه الصفة أو تلك. التمثل الذي يتمثل (vor-stellt) مباشرة وبالتالي كل مرة هذا الفردي هو العيان. وهذا تصبح ماهيته أوضح بتمييزه عن الكيفية الأخرى للتمثل، عن التفكير. التفكير ليس تمثلاً مباشراً، بل غير مباشر. ما يقصده في تمثله ليس فردياً، ليس هذا، بل بالضبط عاماً. عندما أقول سبورة أتصور المعطى عيانياً، أفهمه بوصفه سبورة؛ سبورة ـ أتمثل هنا شيئاً يصح أيضاً بالنسبة لآخر، في البداية لما يعطى بكيفية موازية في مدرجات أخرى. تمثل ما يصح بالنسبة للكثير، وبالضبط بوصفه يصح بالنسبة للكثير، هو تمثل شيء عام؛ هذا الواحد العام، المشترك في كل ما ينتمي إليه، هو المفهوم. التفكير هو تمثل شيء ما على نحو عام، أي في مفاهيم. لكن المفاهيم لا يتم العثور عليها مباشرة، بل نحتاج إلى طريق ووسيلة معينين لتكوينها؛ لهذا فالتفكير تمثل غير مباشر.

ج) التعيين الثنائي للموضوع لدى كنت

لكن يتضح في الوقت نفسه مما قيل أن المعرفة ليست هي وحدها ثنائية، بل إن ما يُعرَف، الموضوع الممكن للمعرفة، يجب

(27) المتمثَّل، بمعنى ما يمثل لنا، ما يحضر أمامنا، يتقدم لنا ويقدم لنا ذاته، كما يقدم لنا شخص نفسه.

أن يعيَّن ثنائياً حتى يكون موضوعاً. يمكن أن نوضح في البداية هذا الأمر انطلاقاً من الكلمة. ما ينبغي أن نستطيع معرفته يجب أن يلاقينا من مكان ما، أن يقابلنا (entgegenkommen)؛ هذا ما تعنيه Gegen في الموضوع[28]. لكن ليس كل ما يصادفنا مباشرة، أيّ إحساس بصري أو سمعي عابر، أيّ إحساس بالضغط أو الدفء، هو سلفاً موضوع. يجب أن يتعين ما يلاقينا بصفته واقفاً (stehend)، بصفته ثابتاً[29] (Stand haben) وبالتالي قاراً (beständig). لكننا بذلك نكون قد قدمنا مجرد إرشاد مؤقت إلى أن الموضوع يجب على ما يظهر أن يتعيَّن هو أيضاً ثنائياً، ولم نقل بذلك بعدُ ما هو ـ بحسب المفهوم الكنتي للمعرفة ـ موضوع المعرفة البشرية بحق. فالموضوع بالمعنى الصارم لكنت ليس هو المحسوس فقط، ولا أيضاً المدرَك. عندما أشير مثلاً إلى الشمس وأسمي ما أشرت إليه بوصفه شمساً، فإن ما أسميه وأقصده بهذه الكيفية ليس موضوعاً بوصفه موضوع المعرفة بالمعنى الكنتي الصارم، وكذلك بالنسبة للحجر الذي أشير باتجاهه، أو السبورة. لكن حتى عندما نذهب أبعد من ذلك ونقول شيئاً عن الشمس والحَجَر، فإننا لا ننفذ بعد إلى

---

(28) يحاول هايدغر أن يؤول هذه الكلمة انطلاقاً من استنطاق مكونيها. المكون الأول Gegen: مقابل، لكي نتكلم عن موضوع يجب أن يصادفنا، أن يقابلنا، أن يكون بمواجهتنا شيء ما؛ لكن ليس كل ما يقابلنا يعتبر موضوعاً، يجب إضافة إلى ذلك أن يتعين ما يقابلنا بصفته متجمعاً، متماسكاً، واقفاً وثابتاً؛ وهذا لا يتأتى إلا إذا تم تحديد المقابل مفهومياً عن طريق التفكير والفهم. يجب أن يصبح المقابل (das Gegen) ثابتاً، أي متوفراً على (Stand) وبالتالي قاراً ومستمراً. ثابت تعني أولاً راسخ، غير متهافت ومتأرجح ومترنح، غير مزعزع الأركان، غير رخو، وذلك بالمعنى الذي نقول فيه مثلاً عن بنيان إنه ثابت؛ كما تعني قار، أي دائم، له دوام واستمرار. ما يلاقينا في الإحساس، ما يعطى إلينا عيانياً، المتنوع العياني يجب أن يُجعل واقفاً في عمومية المفهوم، وإلا سيبقى مجرد ركام من الإحساسات تعبر بدورها عن مجرد حالات للحس الداخلي لا تتعلق بموضوع قائم خارج قدرتنا التمثلية.

(29) ثابت بمعنى راسخ.

الموضوع بالمعنى الكنتي الصارم. حتى عندما نسجل عدة مرات بصدد ما هو معطى أمراً ما، فإننا لا نصل بعدُ إلى الإمساك بالموضوع. يمكن مثلاً أن نقول على أساس ملاحظات متكررة: عندما تلقي الشمس أشعتها على الحَجَر يصبح دافئاً. أكيد أن لدينا هنا معطى: الشمس ـ أشعة الشمس ـ الحَجَر ـ الدفء، وهذا المعطى معيَّن أيضاً بكيفية ما بواسطة الحكم، أي تم وضع أشعة الشمس ودفء الحجر في علاقة. لكن السؤال هو: في أيّ علاقة؟ نقول بكيفية أوضح: كل مرة عندما تسطع الشمس يصبح الحَجَر دافئاً؛ كل مرة عندما يكون لدي إدراك حسي للشمس يتلو هذا الإدراك الحسي (الإدراك الحسي الذي أقوم به أنا) إدراكُ الحَجَر الدافئ. هذا الارتباط بين تمثلات الشمس والحَجَر في القول كل مرة عندما . . .، فإن. . . هو مجرد توحيد لإدراكات حسية مختلفة، أي حكم إدراك حسي. هنا يتم الجمع بين إدراكاتي الحسية، وكذلك إدراكات كل أنا آخر مدرِك، أي فقط تسجيل كيف يبدو لي في كل مرة ما هو معطى لي.

أما عندما أقول: يصبح الحَجَر دافئاً لأن الشمس تسطع، فإنني أنطق بمعرفة. هنا يتم تمثل الشمس كسبب ودفء الحَجَر كنتيجة. يمكن أيضاً أن نعبر عن هذه المعرفة في القضية الشمس تُدْفِئ الحَجَر. لا يتم الآن الربط بين الشمس والحَجَر على أساس تعاقب إدراكاتنا الذي يمكن تسجيله ذاتياً فقط، بل يتم في مفهومي السبب والنتيجة الإمساك بهما في ذاتهما بعامة: كيف هما في ذاتهما، كيف هي صلتهما ببعضهما. الآن يتم الإمساك بموضوع (Gegen-stand). الصلة لم تبق كل مرة عندما . . .، فإن . . .، فهذه تتعلق بتعاقب في فعل الإدراك الحسي. الصلة الآن هي صلة إذا - فإن (نظراً لأن - لذلك)؛ إنها تتعلق بالشيء ذاته سواء أدركته الآن أم لا. هذه الصلة

توضع الآن كصلة ضرورية. ما يقوله هذا الحكم يصح في كل حين وبالنسبة لكل شخص؛ إنه ليس ذاتياً، بل يصح بالنسبة للموضوع (Objekt)، للموضوع (Gegenstand) من حيث هو كذلك[30].

ما يتجلى في الإحساس والإدراك الحسي وبالتالي ما يعطى إلينا عيانياً ـ الشمس وسطوعها، الحَجَر والدفء ـ هذا المقابل (Gegen) يصبح ثابتاً كأمر واقف في ذاته (in sich) عندما يتم تمثل المعطى بكيفية عامة وبالتالي تفكيره في مفاهيم مثل السبب-النتيجة، أي تحت مبدأ السببية. يجب توحيد مكوني المعرفة، العيان والمفهوم، بكيفية معينة. يجب وضع المعطى عيانياً تحت كلية مفاهيم معينة، يجب أن يوضع المفهوم فوق العيان وأن يعيِّن، بحسب كيفيته، ما هو معطى فيه. لكن بالنظر إلى المثال ـ وذلك يعني مبدئياً ـ يجب هنا الانتباه إلى ما يلي:

لا يصبح حكمُ الإدراك الحسي كل مرة عندما ـ فإن بالتدريج حكمَ تجربة إذا - فإن بعد عدد كبير كافٍ من الملاحظات. ذلك مستحيل، كما أنه من المستحيل أن تتحول ذات يوم عندما إلى إذا وبعد إلى لذلك، والعكس.

يتطلب حكم التجربة في حد ذاته خطوة جديدة، نوعاً جديداً من تمثل المعطى، أي تمثله في المفهوم. تمثلُ المعطى هذا المختلف بشكل جوهري، تصورُه بوصفه طبيعة، هو ما يسمح

(30) سبق أن أشار هايدغر (ص 179 ـ 180 من هذا الكتاب) إلى أن كنت كثيراً ما يستعمل كلمة Gegenstand بدل كلمة Objekt. وهايدغر يستعمل كلمة Objekt أو Gegenstand حسب السياق. عندما يريد الانتقال إلى النعت موضوعي objektiv يستعمل Objekt، وعندما يريد الإشارة إلى ثبات المقابل يستعمل كلمة Gegenstand. لذلك يستعمل أحياناً الكلمتين بالتتابع.

باستعمال الملاحظات كإيضاحات عيانية ممكنة لحكم التجربة بحيث يمكن الآن تعديل شروط الملاحظة على ضوء حكم التجربة وفحص نتائج هذه الشروط المعدَّلة. ما نسميه في العلم فرضيةً هو الخطوة الأولى لتمثل مختلف جوهرياً عن الإدراكات الحسية، أي للتمثل المفهومي. لا تنشأ التجربة تجريبياً (empirisch) عن الإدراك الحسي، بل لا تصبح ممكنة إلا ميتافيزيقياً: بفضل تمثل مفهومِي جديد يستبق المعطى بكيفية خاصة، هنا في مفهومي السبب - (Ur-sache) النتيجة. بذلك يتم وضع أساس (Grund) للمعطى: مبادئ[31] (Grundsätze). الموضوع بالمعنى الصارم عند كنت هو إذاً المتمثَّل الذي يتم فيه تحديد المعطى بكيفية ضرورية وعامة الصلاحية. هذا التمثل هو المعرفة البشرية الحقة. كنت يسميها التجربة. كخلاصة يمكن أن نقول الآن عن تصور كنت الأساسي للمعرفة:

1. المعرفة بحسب كنت هي المعرفة البشرية. **2.** المعرفة البشرية الحقة هي التجربة. **3.** تتحقق التجربة في صورة العلم الرياضي-الفيزيائي. **4.** يرى كنت هذا العلم وبالتالي ماهية المعرفة البشرية الحقة في الشكل التاريخي للفيزياء النيوتونية التي لا زالت تسمى اليوم الفيزياء الكلاسيكية.

د) الحساسية والفهم. التقبلية والتلقائية

ما قلناه إلى الآن عن المعرفة البشرية كان يجب في البداية أن يحدد الثنائية القائمة في بنية ماهيتها من دون أن يضع أمام أعيننا هذه البنية في هيكلها الأكثر داخلية. مع فهم ثنائية المعرفة نشأ لدينا في

---

(31) Grund setzen يحاول هايدغر مرة أخرى أن يؤول المبدأ Grundsatz من قراءة مكوني هذه الكلمة. المبادئ (Grundsätze) تضع setzen أساساً (Grund) للمعطى.

الوقت نفسه فهم أول لثنائية الموضوع: (المقابل das Gegen) العياني وحده ليس بعدُ موضوعاً؛ لكن حتى المفكَّر مفهومياً وكلياً وحسب ليس بعدُ، بما هو قائم كذلك، موضوعاً[32].

بذلك يتضح ماذا يعني مضمون المعرفة والصلة بالموضوع في الجملة الأولى من مقطعنا. يتحدد (المضمون) دائماً انطلاقاً من، وبوصفه ما يعطى عيانياً: الضوء، الدفء، الضغط، اللون، الصوت. تكمن العلاقة مع الموضوع Objekt، أي مع الموضوع (Gegenstand) بما هو كذلك في جعل المعطى العياني واقفاً في عمومية ووحدةِ مفهوم (سبب-نتيجة). لننتبه جيداً إلى أن العياني هو دائماً ما يُجعل واقفاً؛ التمثل[33] (Vor-stellen) المفهومي يتخذ هنا معنى حاداً بشكل جوهري.

لذلك فإن كنت عندما يؤكد مراراً بأن الموضوع يعطى بواسطة العيان ويفكَّر بواسطة المفهوم، يثير بسهولة شكلين من سوء الفهم كما لو أن المعطى هو ذاته الموضوع، وكما لو أن الموضوع هو موضوع بفضل المفهوم فقط. هذان الفهمان خاطئان معاً. يجب بالأحرى أن نقول إن الموضوع لا يقف إلا عندما يتم تفكير معطى عياني مفهومياً، والموضوع لا يقف قبالتنا إلا عندما يحدد المفهوم معطى عيانياً بما هو كذلك.

يستعمل كنت، إذاً، مصطلح الموضوع بمعنى ضيق وأصلي ومعنى واسع وغير أصلي.

الموضوع الأصلي هو فقط ما يُتمثل في التجربة بوصفه مجرَّباً؛

---

(32) لعدم توافر المقابل كما سيبرز ذلك مباشرة.

(33) التمثل يعني أن نجعل الشيء يمثل، يقف (stellen) في الأمام (vor).

الموضوع غير الأصلي هو كل ما يتعلق به التمثل عموماً، سواء كان عياناً أو تفكيراً. الموضوع بالمعنى الواسع هو في الوقت نفسه ما يتم فقط تفكيره بما هو كذلك وما يعطى فقط في الإدراك الحسي والإحساس. رغم أن كنت، من حيث المضمون، يكون كل مرة واثقاً مما يعنيه بمصطلح الموضوع، فإنه تكمن مع ذلك في هذا الاستعمال المتقلب إشارة إلى أن كنت لم يثر ولم يحسم من أول وهلة السؤال عن المعرفة البشرية وحقيقتها إلا من منظور معين. كنت أشاح النظر عن مساءلة وتعيين المتجلي الذي يلاقينا في ماهيته الخاصة قبل موضعته وجعله موضوعاً للتجربة. وعندما يكون من الضروري ظاهرياً أن يعود إلى هذا المجال، كما هو الأمر عند التمييز بين الإدراك الحسي والتجربة، فإن سير المقارنة يتجه دائماً من التجربة إلى الإدراك الحسي. وهذا يعني: الإدراك الحسي، منظوراً إليه انطلاقاً من التجربة وبالنسبة إليها، هو ما ليس بعدُ تجربة. لكن ينبغي أيضاً، وقبل كل شيء، بيان ما فقدته التجربة بصفتها المعرفة العلمية بالمقارنة مع الإدراك الحسي بمعنى المعرفة قبل العلمية. كان الحاسم عند كنت بالنظر إلى الميتافيزيقيا العقلية وادعاءاتها هو فقط:

1. أن يبرز عموماً السمة العيانية للمعرفة البشرية كمكوّن مؤسِّس لماهيتها؛ **2.** أن يقوم على أساس هذا التعيين المعدَّل أيضاً وبالأخص بتعيين جديد لماهية المكوِّن الثاني، التفكير والمفاهيم.

والآن نستطيع أن نحدد الطابع الثنائي للمعرفة البشرية بكيفية أوضح، وذلك من زوايا مختلفة. ذكرنا لحد الآن العيان والمفهوم بوصفهما مكوِّني المعرفة، ذاك الفردي المتمثَّل مباشرة، وهذا العام المتمثَّل بصورة غير مباشرة. يتحقق كل من التمثلين المختلفين في تصرف وإنجاز بشري موازٍ مختلف. في العيان يتم وضع المتمثَّل كموضوع أمامنا، أي أن هذا التمثل هو أن نتوفر على متجلٍّ أمامنا.

حيث إنه يجب أخذ المتجلي بما هو كذلك، فإنه يتم استقباله وتلقيه. سمة التصرف في العيان هو التلقي، التقبل[34] (recipere - receptio)، التقبلية (Rezeptivität) أما التصرف في التمثل المفهومي فهو حيث إن التمثل يقارن من تلقاء ذاته المتنوع المعطى ويربطه في المقارنة مع واحد ذاته ويمسك هذا الأخير بما هو كذلك. عند المقارنة بين التنوب، الزان، البلوط، البتولا يتم استخلاصُ ما تشترك فيه هذه بصفته الواحد ذاته: شجرة والإمساكُ به وتعيينُه. يجب أن ينطلق تمثل هذا العام من تلقاء ذاته وأن يجلب أمامه ما يتعين تمثله. بناءً على سمة من تلقاء ذاته يكون التفكير ـ بوصفه تمثلاً في مفاهيم ـ تلقائياً، إنه تلقائية (Spontaneität).

لا يستطيع العيان البشري أبداً أن يوفر، بواسطة إنجاز عيانه من حيث هو كذلك، ما تتعين رؤيته، الموضوع ذاته. ذلك ليس ممكناً في أحسن الأحوال إلا في نوع من الخيال. لكن هنا لا يتم جلب الموضوع ورؤيته ككائن، بل فقط كمتخيَّل. الرؤية البشرية هي عيان[35]، أي رؤية تتوقف على ما هو معطى مسبقاً.

نظراً لأن العيان البشري يتوقف على أن يعطى له ما هو قابل للعيان، فإن ما يتعين عطاؤه يجب أن يُظهر ذاتَه. من أجل ذلك يجب أن يمكنه الإعلان عن ذاته. وهذا يحدث من خلال الأعضاء الحسية. بواسطة هذه تثار كما يقول كنت حواسنا ـ الرؤية، السمع . . . إلخ؛ يقع لها شيء ما، تُمس. ما يجذبنا بهذا الشكل والكيفية التي يحدث بها جذب ما

---

(34) recipere: تقبَّل؛ receptio: تقبُّل. هنا يمهد هايدغر لاستعمال الكلمة الألمانية ذات الجذر اللاتيني Rezeptivität التي يستعملها كنت لوصف الحساسية.

(35) das Schauen: الرؤية؛ das Anschauen: العيان. الرؤية البشرية هي عيان، أي رؤية تتوقف على وجود شيء يعطى لنا، يقوم أمامنا. الرؤية البشرية لا يمكن أن ترى إلا ما يعطى لها.

يجذب هو الإحساس كتأثر. أما في التفكير، في المفهوم، فيكون المتمثَّل هو ما نكوِّنه نحن أنفسنا ونحضِّره من حيث صورته؛ نعني بذلك الكيفية التي يكون فيها المفكَّر، المتمثَّل مفهومياً، متمثَّلاً، أي كيفية العام. أما الـ ما[36] (das Was)، مثلاً الشجري، فيجب من حيث مضمونه أن يعطى. إنجاز وإعداد المفهوم يسمى وظيفة (Funktion).

العيان البشري حسي بالضرورة، أي أن ما يتمثله مباشرةً يجب أن يعطى له. نظراً لأن العيان البشري يتوقف على العطاء، أي حسي، لذلك يحتاج إلى الأعضاء الحسية. نظراً بالتالي لأن عيانَنا رؤيةٌ، سماعٌ. . . إلخ، لذلك لدينا أعين وآذان؛ وليس صحيحاً أننا نرى لأن لدينا أعيناً ونسمع لأن لدينا آذاناً. الحساسية هي قدرة العيان البشري. أما قدرة التفكير التي يتم فيها جعل الموضوع من حيث هو موضوع [37] ثابتاً، فتسمى الفهم [38]. يمكن الآن أن نرتب بوضوح التحديدات المختلفةَ لثنائية المعرفة البشرية وأن نسجل في الوقت نفسه الزوايا المختلفة التي تعيِّن بحسبها هذه التمييزاتُ في كل مرة المعرفةَ البشرية:

العيان - المفهوم (التفكير)/ المتمثَّل بما هو كذلك في الموضوع.

---

(36) ما يشكل المضمون في مقابل الصورة، نترجمها حرفياً بكلمة الما ونضع المقابل الألماني أمامها درءاً لكل سوء فهم.

(37) يشدد هايدغر في كلمة Gegenstand كل مرة على المكون الذي يعتبر حسب السياق حاسماً. يشدد على Gegen عندما يريد إبراز طابع المقابل في الموضوع، وعلى stand ليبرز طابع الثبات فيه.

(38) يحاول هايدغر أن ينبّه إلى وحدة الجذر stand في Gegenstand: الموضوع وفي Verstand: الفهم. الفهم هو الذي يجعل بفضل مفاهيمه المقابل متوفراً على Stand، أي يجعله واقفاً، ثابتاً. من دون مفاهيم الفهم لا يمكن أن يكون المقابل واقفاً وثابتاً، ولا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً.

التقبلية - التلقائية/ طرق تصرف التمثل.

التأثر ـ الوظيفة/ طابع حدوث وإنتاج المتمثَّل.

الحساسية - الفهم/ التمثل كقدرة للذهن البشري، كمصدرين للمعرفة.

يستعمل كنت هذه الصيغ المختلفة لمكوني ماهية المعرفة كل مرة بحسب السياق.

هـ) الأسبقية الظاهرية للتفكير؛ الفهم المحض في تعلُّقه بالعيان المحض

عند تأويل **نقد العقل المحض** وعند حوارنا مع فلسفة كنت عموماً لم يكن من الممكن أن يفوتنا أن المعرفة تتكون بحسب نظريته من العيان والتفكير. لكن ما زال هناك طريق طويل للانتقال من هذه الملاحظة العامة إلى الفهم الفعلي لدور هذين المكونين ولنوع وحدتهما، وقبل كل شيء للوصول إلى تقييم سليم لتعيين ماهية المعرفة البشرية هذا.

في **نقد العقل المحض** حيث يضطلع كنت بالمهمة الأصعب، أي بتحليل التجربة في بنية ماهيتها، تحتل معالجة التفكير وأفعال الفهم، أي معالجة المكوِّن الثاني، ليس فقط المساحة الأكبر بكيفية غير متناسبة، بل إن اتجاهَ السؤال كله في تحليله هذا لماهية التجربة مرتبٌ على أساس تحديد التفكير الذي عرفنا سابقاً أن الحكم هو فعله الحق. نظرية العيان (aisthesis) هي الاستتيقا (Ästhetik) (قارن **نقد العقل المحض** A 21, B 35، الملحوظة). نظرية التفكير، نظرية الحكم، اللـ lógos، هي المنطق (Logik). نظرية الغيان تشغل في الطبعة الأولى من A 19 إلى A 49، أي ثلاثين صفحة، وفي الطبعة الثانية من B 33 إلى B 73، أي أربعين صفحة. أما نظرية التفكير A 50, B 74 إلى A 704, B 732 فتغطي أكثر من 650 صفحة.

الأفضلية الممنوحة لمعالجة المنطق، مساحتها الأكبر بكيفية غير متناسبة في المؤلف بأكمله تثير الانتباه. يمكن أيضاً أن نلاحظ دائماً من جديد أن السؤال عن الحكم والمفهوم، أي السؤال عن التفكير، يحتل أيضاً في المقاطع الفردية الصدارة. يمكن كذلك أن نتبين هذه الواقعة بسهولة في المقطع الذي اتخذناه أساساً لتأويلنا والذي نعتناه بأنه الوسط الداخلي للمؤلف. العناوين تتكلم بوضوح كاف: يتعلق الأمر بالأحكام. يتحدث العنوان العام للمؤلف صراحة عن اللـ lógos العقل. على أساس هذه الأسبقية اللافتة للنظر التي اتخذها المنطق استنتج المرء تقريباً أن كنت يرى الماهية الحقة للمعرفة في التفكير، في الحكم. هذا الرأي يناسب النظرية التقليدية والقديمة التي ترى أن موطن الحقيقة والخطأ هو الحكم، القول. الحقيقة هي الطابع الأساسي للمعرفة. وهكذا فإن سؤال المعرفة ليس سوى سؤال الحكم، وتأويل كنت يجب أن يبتدئ من هذه النقطة باعتبارها النقطة الحاسمة.

لا يمكن هنا ولا نحتاج أن نبيّن كيف أعاقت هذه الآراء المسبقة النفاذ إلى وسط المؤلف. لكن من المفيد، من أجل تملك سليم للمؤلف، أن نضع دائماً هذه الواقعة نصب أعيننا. قاد تأويل الكنتية الجديدة لـ **نقد العقل المحض** عموماً إلى الاستهانة بمكوِّن أساسي للمعرفة البشرية هو العيان. بل إن تأويل مدرسة ماربورغ (Marburg) لكنت يذهب إلى حد إقصاء العيان تماماً باعتباره جسماً غريباً عن **نقد العقل المحض**. نتج عن إهمال العيان أن السؤال عن وحدة المكوِّنين، العيان والتفكير، وبعبارة أدق: السؤال عن أساس إمكان وحدتهما، اتخذ اتجاهاً خاطئاً، هذا إذا ما طرح أصلاً بكيفية جدية. كل هذه التأويلات المحرِّفة لـ **نقد العقل المحض** التي لا زالت رائجةً اليوم في تعديلات مختلفة أدت إلى أن دلالة هذا المؤلف بالنسبة لسؤاله الوحيد واللصيق به بحق، السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا، لم تقدَّر بكيفية سليمة، وقبل كل شيء لم تُستثمَر بكيفية خلاقة.

لكن كيف نفسر أن كنت ذاته، رغم الأهمية الأساسية والحاسمة للعيان في المعرفة البشرية، ركز العمل الأساسي لتحليل المعرفة في معالجة التفكير؟ السبب بسيط مثلما هو مقْنِع. نظراً بالضبط إلى أن كنت أبرز ـ على عكس الميتافيزيقيا العقلية التي تضع ماهية المعرفة في العقل المحض، في مجرد التفكير المفهومي ـ العيانَ بوصفه الجانب الأساسي في المعرفة البشرية، كان يجب الآن أن تُسحب من التفكير صدارتُه، صلاحيته الحصرية التي يدعيها لحد الآن. لكن لم يكن يحق للنقد أن يكتفي بالمهمة السلبية، أي المنازعة في ادعاء التفكير المفهومي؛ بل كان عليه قبل ذلك، وفي المقام الأول، أن يعيِّن ويؤسس من جديد ماهية التفكير.

لا تدل المعالجة المستفيضة للتفكير والمفهوم في **نقد العقل المحض** على الانتقاص من العيان، بل إن معالجته هذه للمفهوم والحكم هي الدليل الأوضح على أن العيان سيبقى من الآن هو المكوِّن الحاسم وأن التفكير سيكون من دونه لاشيء.

في الطبعة الثانية ازدادت حدة المعالجة المستفيضة للتفكير كمكوِّن للمعرفة، بحيث إنه بالفعل كثيراً ما يظهر كما لو أن السؤال عن ماهية المعرفة هو سؤال عن الحكم وشروطه فقط. لكن أسبقية سؤال الحكم لا تعود إلى أن ماهية المعرفة هي في الحقيقة الحكم، بل إلى أن ماهية الحكم يجب أن تعيَّن بكيفية جديدة، لأنه يُفهم الآن كتمثل متعلق منذ البدء بالعيان، أي بالموضوع.

أسبقية المنطق، المعالجة المفصلة للتفكير، هي ضرورية بالذات لأن التفكير، بناءً على ماهيته، ليست له أسبقية على العيان، بل هو مؤسَّس عليه ومتعلق به دوماً. أسبقية المنطق في **نقد العقل المحض** تعود فقط إلى عدم أسبقية موضوع المنطق، إلى جعل التفكير في خدمة العيان. إذا كان التفكير كتفكير صحيح يتعلق دائماً بالعيان، فإن المنطق الذي يعالج هذا التفكير يعالج ضرورة وبالذات هذا الارتباطَ

الأساسي بالعيان، وبالتالي العيان ذاته. الحجم الضئيل للاستتيقا - كنظرية عن العيان مستقلة في البداية - هو مجرد مظهر خارجي. نظراً لأن الاستتيقا الآن هي الحاسمة، أي لأنها تتدخل دائماً بصفتها مرجعية، فإنها تضع على عاتق المنطق عملاً كبيراً. لهذا يجب أن يكون المنطق طويلاً لهذا الحد.

من المهم الانتباه لذلك، ليس فقط بالنسبة للتصور الإجمالي **لنقد العقل المحض** بعامة، بل بخاصة بالنسبة لتأويل القسم الذي يهمنا. يولِّد عنوانا المقطعين الأولين، وكذلك الجملة الأولى من المقطع الأول، الانطباعَ بأن السؤال عن المعرفة البشرية ومبادئها ينزلق إلى سؤال عن الأحكام، أي عن التفكير المجرد. لكننا سوف نرى أن العكس هو الصحيح. بل إنه يمكننا - مع نوع من المبالغة - أن نقول: السؤال عن مبادئ **الفهم المحض** هو السؤال عن الدور الضروري **للعيان الذي يقوم ضرورة كأساس للفهم المحض. جلي أن هذا العيان يجب أن يكون هو ذاته محضاً.**

تعني كلمة "محض" من جهة "مجرَّد"، خالٍ، خال من آخر، وبالضبط من الإحساس. العيان المحض هو من الجانب السلبي خال من الإحساس، رغم أنه عيان ينتمي للحساسية[39]. تعني محض أيضاً: مؤسَّس على ذاته فقط، وبالتالي قائم كأول. هذا العيان المحض، هذا الفردي المحض، أي هنا الفريد، الخالي من الإحساس، المتمثَّل في تمثل مباشر، هو **الزمان**. الفهم المحض يعني في البداية الفهم المجرد، المستقل عن العيان. لكن نظراً لأن الفهم

(39) نذكِّر بتأكيد كنت أن العيان البشري هو دائماً عيان حسي، لكن العيان الحسي يمكن أن يكون محضاً، أي لا يخالطه أي عنصر قادم من الإحساس والتجربة، كما يمكن أن يكون تجريبياً عندما يخالطه عنصر قادم من الإحساس.

بما هو كذلك متعلق بالعيان، فلا يمكن أن يعني الفهم المحض سوى الفهم المتعلق بالعيان، وبالضبط بالعيان المحض. الشيء نفسه يصح على مصطلح العقل المحض. إنه مزدوج الدلالة. بالمعنى قبل النقدي هو العقل المجرَّد؛ ونقدياً، أي محصوراً على أساس ماهيته، هو العقل المؤسَّس أساساً في العيان والحساسية المحضين. **نقد العقل المحض** هو من جهة حصر هذا العقل المؤسَّس على العيان المحض، وفي الوقت نفسه رفض العقل المحض كعقل مجرد[40] (bloβe Vernunft).

و) المنطق والحكم لدى كنت

تبيُّن هذه الروابط، أي بلوغ مفهوم ماهية الفهم المحض هو الشرط المسبق لفهم المقطع الثالث الذي ينبغي أن يكشف الهيكل النسقي للفهم المحض.

توضيح ماهية المعرفة البشرية الذي قمنا به الآن يجعلنا قادرين على أن نقرأ الجملة الأولى في مقطعنا بعيون مخالفة للبداية: مهما يكن مضمون معرفتنا، ومهما تكن كيفية تعلقها بالموضوع، فإن الشرط العام، وإن كان السلبي فقط، لكل أحكامنا عموماً هو ألا تناقض ذاتها؛ وإلا ستكون هذه الأحكام في ذاتها (أيضاً من دون اعتبار الموضوع) لاشيء. (A 150, B 189). نرى أن معرفتنا تُعتبر هنا منذ الوهلة الأولى من زاوية معينة، أي على أساس المكوِّن الثاني لماهية المعرفة، فعل التفكير، الحكم. قيل بكيفية أدق إن الخلُوَّ من التناقض هو الشرط، وإن كان السلبي فقط، لكل أحكامنا عموماً.

---

(40) العقل باستقلال عن أي عيان سواء أكان محضاً أو تجريبياً. يجب الإشارة إلى أن العقل المحض (reine Vernunft). بمعنى الفهم المحض هو، حسب قراءة هايدغر لكنت عقل غير مجرد من كل عيان تماماً، بل فقط من العيان التجريبي، وهذا لا ينفي أنه متعلق بالعيان المحض.

الحديث هنا عن كل أحكامنا عموماً، وليس بعدُ عن الأحكام التحليلية التي يضعها العنوان كثيمة. وفوق ذلك، فإن الحديث هو عن شرط سلبي فقط، لا عن مبدأ أعلى. أكيد أن النص يتكلم عن مبدأ التناقض وعن الأحكام بعامة، لكن لا يتكلم بعدُ عن مبدأ التناقض كمبدأ أعلى لكل الأحكام التحليلية. يتناول هنا كنت الحكم قبل كل تمييز بين الأحكام التحليلية والتأليفية.

من أي زاوية يُنظر هنا إلى الحكم؟ ما هو عموماً الحكم؟ كيف يحدد كنت ماهية الحكم؟ يبدو السؤال بسيطاً، ومع ذلك تصبح صيغة السؤال حالاً معقدة. فنحن نعرف أن الحكم هو فعل التفكير. عرف التفكير مع تعيين كنت لماهية المعرفة البشرية تحديداً جديداً: إنه أصبح أساساً في خدمة العيان. الشيء نفسه يجب أن يصح بناءً على ذلك بالنسبة للحكم كفعل للتفكير. لكن يمكن أن يقال: مع تأكيد وضعية تبعية التفكير والحكم تتم فقط إضافة غرض خاص للتفكير. لكن هذا لا يمس التفكير ذاته، كما لا يمس تعيينه في ماهيته، بل يجب بالأحرى أن تكون ماهيةُ التفكيرِ (الحكم) عموماً معينة مسبقاً، حتى يتم جعله، أي جعل التفكير، في وضعية التبعية هذه.

عيّن المنطق منذ زمن طويل ماهية التفكير، ماهية الحكم. وهكذا لم يكن بإمكان كنت في ما يتعلق بالتفكير، علماً بأنه وضع في الاتجاه المشار إليه مفهوماً جديداً للمعرفة، سوى إضافة تعيين جديد للتعيين الرائج لماهية التفكير (الحكم) هو أنه يوجد في خدمة العيان. كان يحق له أن يتبنى نظرية التفكير، المنطق، القائمة لذلك الحين من دون تغيير، لكي يقدم بعد ذلك إضافة هي أن المنطق يجب، عندما يعالج المعرفة البشرية، أن يؤكد دائماً ضرورة ربط التفكير بالعيان.

هكذا يبدو بالفعل موقف كنت من المنطق التقليدي، وبالتالي

أيضاً من تعيينه لماهية الحكم. والأهم من ذلك أن كنت ذاته رأى وعرض الوضعية مراراً بهذا الشكل. إنه لم يتوصل إلا ببطء وبصعوبة إلى إدراك أن اكتشافه للتبعية الخاصة للتفكير هو أكثر من مجرد تعيين إضافي له، وأنه بهذا الاكتشاف قلب تعيين ماهية الحكم، وبالتالي المنطق، رأساً على عقب. توجد شهادة عن التخمين الأكيد لهذا الانقلاب الذي أحدثه في كلمة كنت عن المنطق التي كثيراً ما يتم إيرادها، لكنها تفهم في الغالب بكيفية معاكسة وبالتالي خاطئة. توجد هذه الكلمة ـ وهذا ليس صدفة ـ في الطبعة الثانية فقط (التصدير B VIII) إن كون المنطق قد سار هذا الطريق الأكيد منذ أقدم الأزمنة يتبين في أنه منذ أرسطو لم يكن عليه أن يقوم بأيّ خطوة إلى الوراء، إذا لم يرد المرء اعتبار إلغاء بعض الأمور الدقيقة التي يمكن الاستغناء عنها أو التعيين الأوضح لما تم عرضه كتحسينات، وهو ما ينتمي إلى الأناقة أكثر منه إلى يقين العلم. والغريب فيه أيضاً أنه لم يتمكن إلى الآن من القيام بأي خطوة إلى الأمام، ولهذا يبدو، على ما يظهر، أنه مغلق ومكتمل. يعني ذلك إجمالاً: من الآن يتأكد أن هذا المظهر باطل. يتم من جديد تأسيس المنطق وتغييره.

نفذ كنت إلى هذه الرؤية بوضوح في بعض المواضع، لكنه لم يصغها بشكل مفصل؛ لم يكن من الممكن أن يعني ذلك سوى تشييد الميتافيزيقيا على الأساس الذي كشفه **نقد العقل المحض** ذاتُه وانطلاقاً منه. لكن هذا لم يكن في نية كنت، لأن ما كان أساسياً بالنسبة له أولاً، وفقط، هو **النقد** بالمعنى الذي تكلمنا عنه. لكن أيضاً لم يكن كنت قادراً على ذلك، لأن مثل هذه المهمة تتجاوز أيضاً مقدرة المفكر العظيم؛ ذلك أنها لا تتطلب أقل من أن يقفز ظله. وهذا ما لا يستطيعه أحد. لكن بذْل الجهد الأعلى في محاولة هذا الأمر الممتنع هو الحركة الأساسية الحاسمة للفعل المفكِّر. يمكن

أن نعرف شيئاً عن هذه الحركة الأساسية على نحو مختلف كل مرة عند أفلاطون، عند لايبنتز، عند كنت بخاصة، ثم عند شيلنغ ونيتشه. هيغل هو الوحيد الذي تسنى له في الظاهر أن يقفز على هذا الظل، ـ لكن فقط بأن نحى الظلَّ ـ أي تناهيَ الإنسان، وقفز إلى الشمس ذاتها. هيغل قفز على ظله، لكن هذا لا يعني أنه قفزه. ومع ذلك **يجب** على كل فيلسوف أن يريد ذلك. هذا الوجوب هو رسالته. كلما كان الظل أطول كان القفز أبعد. لا علاقة لهذا الكلام ببسيكولوجيا الشخصية المبدعة؛ إنه يتعلق فقط بشكل حركة ما يحصل في العمل، ذلك الشكل الذي ينتمي إلى العمل ذاته.

موقف كنت في السؤال الجاف ظاهرياً: أين تكمن ماهية الحكم؟ يُبدي شيئاً من هذه الحركة الأساسية. تُظهر علاقة الطبعة الأولى بالطبعة الثانية من **نقد العقل المحض** مدى الصعوبة التي واجهها كنت في أن يقيم انطلاقاً من مفهومه الجديد عن المعرفة أيضاً تعييناً موازياً لماهية الحكم في كل مداه. من حيث المضمون تم الوصول في الطبعة الأولى إلى كل الرؤى الحاسمة. ومع ذلك لم يتوصل كنت إلا في الطبعة الثانية إلى أن يعرض في الموضع الحاسم حصر ماهية الحكم بكيفية ملائمة لتصوره الأساسي الخاص.

إذا كان كنت فوق ذلك يؤكد دائماً من جديد على الدلالة المبدئية للتمييز الجديد الذي أقامه بين الأحكام التحليلية والتأليفية، فإن ذلك يعني أن ماهية الحكم ذاتها تم تعيينها من جديد. ذلك التمييز ليس سوى نتيجة ضرورية لتعيينه هذا لماهية التفكير، وبذلك فهو يشير في الوقت نفسه بعدياً إلى كيفيةٍ لتحديد ماهية الحكم بحسب الفهم الجديد.

الإشارة إلى كل ما قيل ضرورية حتى لا نستهين بالسؤال: أين تكمن ماهية الحكم عند كنت؟ وحتى لا نفاجأ إذا لم نصل إلى

تعييناته من دون صعوبات وبكيفية موحدة؛ فكنت لم يبسط في أي مكان عرضاً نسقياً لتعيينه لماهية الحكم على أساس الرؤى التي بلغها هو ذاته، وأيضاً ليس، وبالذات ليس، في محاضرته عن المنطق التي خلَّفها والتي يخمن المرء بالأولى أنها تتضمن ذلك. يجب على العموم الاعتماد على هذه المحاضرة بحذر؛ لأن **1.** دفاتر المحاضرة وتدويناتها هي على كل حال موضع شك، بخاصة بالنسبة للمقاطع التي تعالج قضايا صعبة؛ **2.** كنت بالذات كان في محاضراته يبقى دائماً في البداية عند النظريات التقليدية ويتخذ من نظامها وعرضها المدرسيين، لا من النسقية الداخلية للشيء ذاته كما يعرض لتفكيره، خيطاً هادياً. كان كنت يستعمل كمرجع في محاضراته عن المنطق **موجز نظرية العقل** لمايير (Meier)، وهو كتاب مدرسي ألفه تلميذ لبومغارتن، الذي ذكرنا سابقاً أنه كان بدوره تلميذاً لفولف.

في هذا الطور من معالجة سؤال الحكم عند كنت من الضروري أن نقدم، في اهتداء دقيق بكنت وبتصرف، عرضاً نسقياً لكن قصيراً عن تعيينه لماهية الحكم. سيقود ذلك من تلقاء ذاته، كما قيل، إلى إضاءة الفرق الحاسم بين الأحكام التحليلية والتأليفية.

يمكن في البداية طرح السؤال: أين تكمن ماهية الحكم؟ من زاويتين، أولاً في اتجاه التعيين التقليدي للتفكير، وثانياً في اتجاه الحصر الجديد مع كنت. هذا الحصر لا يبعد ببساطة التحديدات التقليدية للحكم، بل يدرجها في بنية ماهية الحكم. وهذا يشير إلى أن هذه البنية ليست بسيطة كما يُعتقد في المنطق قبل الكنتي وكما يرى المرء المسألة ـ ضداً على كنت ـ أيضاً اليوم من جديد منذ مدة طويلة. لا يكمن السبب الداخلي لصعوبة رؤية الماهية الكاملة للحكم في نقص نسقية كنت، بل في بنية ماهية الحكم ذاتها.

يجب أن نُذكِّر هنا بأنه سبق لنا سالفاً، بمناسبة إثبات إلى أي

حد كان الـ lógos، القول، هو الخيط الهادي لتعيين الشيء منذ أفلاطون وأرسطو، أن أشرنا اعتماداً على دلالة رباعية للقول إلى البناء المتمفصل للحكم وبيَّناه تخطيطياً. (قارن ص 70 والتي تليها). ما لمسناه هناك سيعرف الآن إضافات أساسية في عرض نسقي موجز لتعيين ماهية الحكم عند كنت.

5. تعيين كنت لماهية الحكم

أ) النظرية التقليدية للحكم

ننطلق من النظرية التقليدية للحكم. يجب أن نضع جانباً الاختلافات والتحولات التي ظهرت في تاريخها. نُذكِّر فقط بالتعيين الأرسطي العام للقضية (الحكم)، للـ lógos (légein ti katá tinos): قول شيء ما عن شيء ما؛ حمل (praedicere). من هنا فالقول هو ربط محمول بموضوع ـ السبورة سوداء. يعبر كنت عن هذا التحديد العام للحكم عندما يلاحظ في بداية المقطع المهم عن الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية (Einleitung A6, B10): في الأحكام يتم تفكير علاقة موضوع بمحمول. الحكم هو علاقة نثبت فيها وبواسطتها محمولاً لموضوع أو ننفيه عنه؛ بناءً على ذلك هناك أحكام مثبتة، موجبة وأحكام نافية، سالبة. هذه السبورة ليست حمراء. من المهم أن نأخذ بعين الاعتبار أن القول البسيط الموجب (الحقيقي) اعتُبر منذ أرسطو باستمرار، حتى عند كنت، الشكل الأساسي المرجعي لكل حكم.

يقول كنت عن الحكم متابعاً التقليد: فيه يتم تفكير علاقة موضوع بمحمول. هذه الملاحظة صحيحة عموماً. لكن السؤال يبقى هو: هل تمسك بماهية الحكم بكيفية وافية أو حتى في نواته فقط؟

بالنظر إلى كنت يُطرح السؤال: هل يمكن أن يقر بأن تحديد الحكم كما عرضناه، والذي يستعمله هو ذاته، يصيب ماهيته. لن يقر كنت بذلك. لكن من جهة أخرى لا نرى ما الذي ينبغي أن نضيفه إلى تعيين ماهية الحكم. وفي النهاية فإنه ليس أيضاً من الضروري الإتيان بتعيينات أخرى. يجب بالأحرى، على العكس من ذلك، أن نرى أن التحديد المعطى يغفل جوانب أساسية من الحكم، بحيث إن المهم هو فقط أن نرى كيف تكمن حتى في التحديد المعطى، وبالذات فيه، إشارات إلى الجوانب الحقة لماهية الحكم.

لكن من الوجيه، حتى نتفهم خطوة كنت الجديدة ونتابعها، أن نذكر قبل ذلك باختصار تصورَ الحكم السائدَ في زمنه والذي كان يأخذه هو أيضاً بعين الاعتبار. لأجل ذلك نختار تعريف الحكم الذي قدمه فولف في مؤلفه الكبير **المنطق**. يقول في § 39: actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus, vel ab ea removemus, iudicium appellatur. يُسمى فعل الفكر الذي يُنسب ـ tribuere (katáphasis) ـ فيه للشيء أمر مختلف عنه أو يُبعَد عنه ـ removere (apóphasis) ـ حكماً (iudicium). تبعاً لذلك تقول § 40: Dum igitur mens iudicat, notiones duas vel coniungit, vel separat. لهذا حينما (عندما) يحكم الفكر، فهو إما أن يربط أو يفصل بين مفهومين. بناءً على ذلك تسجل § 201: In enunciatione seu propositione notiones vel coniunguntur, vel separantur. في القول أو القضية يتم إما ربط المفاهيم أو فصلها.

يعين تلميذٌ لتلميذ هذا العبقري في تحليل المفاهيم، الأستاذُ ماير المذكور، في مؤلفه **موجز نظرية العقل**، § 292 الحكم كما يلي: الحكم (iudicium) هو تمثل علاقة منطقية بين مفاهيم. تعيين اللوغوس (Logos) في هذا التعريف كتمثل لعلاقة منطقية هو أمر

منطقي جداً، لكن بغض النظر عن ذلك فإن تعريف الحكم في الكتاب المدرسي الذي كان يستعمله كنت ليس سوى تعبير مسطح عن تعيين فولف. الحكم هو تمثل علاقة بين مفاهيم.

ب) نقص النظرية التقليدية؛ اللوجستيقا

نبدأ بمواجهة تعريف الحكم في الفلسفة المدرسية مع تعريف كنت الذي يتجلى فيه الفرق الأقصى بالشكل الأكثر حدة. يوجد هذا التعريف في الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**، وذلك في سياق مقطع عدَّله كنت في الطبعة الثانية جذرياً وأزاح عنه بعض الالتباسات، من دون أن يغير شيئاً من تصوره الأساسي. إنه مقطع الاستنباط الترنسندنتالي لمفاهيم الفهم المحضة. يرد تعيين ماهية الحكم في § 19 (B 140 وما يليها). تبتدئ الفقرة ذاتها بهذه الكلمات: لم أتمكن أبداً من أن أرضى بتفسير المناطقة للحكم عموماً: إنه، كما يقولون، تمثل علاقة بين مفهومين. يعني التفسير جعل شيء ما واضحاً، لا اشتقاقه سببياً. ما يرفضه هنا كنت معتبراً إياه غير كاف هو بالضبط تعريف مايير، أي تعريف بومغارتن وفولف. المقصود هو التعيين الرائج في المنطق منذ أرسطو للحكم كقول: قول شيء ما عن شيء ما (légein ti katá tinos). لكن كنت لا يقول إن هذا التحديد خاطئ؛ بل يقول فقط إنه غير مرضٍ. لهذا يمكن أن يستعمل هو ذاته تعريف الحكم هذا، وقد استعمله مراراً بعد ظهور **نقد العقل المحض**، وأيضاً بعد ظهور الطبعة الثانية. هكذا يقول كنت في دراسات قام بها نحو سنة 1790: لا يُظهر الفهم قدرته إلا في الأحكام، وهذه ليست سوى وحدة الوعي في علاقة المفاهيم عموماً. . . ("Fortschritte..." ed. Vorländer, S. 97) عندما يتم تمثل علاقة يتم دائماً تمثل وحدة تسند العلاقة وتكون محل وعي من خلال العلاقة، بحيث إن ما يتم الوعي به في الحكم يتسم بالوحدة.

الشيء نفسه تماماً سبق أن عبر عنه أرسطو (de anima, G 6,430 a 27f): فـي الـحـكـم هـنـاك súnthesís tis ede noemáton hosper en onton دائماً سلفاً جمع تمثلات في وحدة معينة. تحديد الحكم بهذا الشكل يصح بالنسبة للحكم عموماً. نستعمل هنا أمثلة يجب أن نعود إليها في ما بعد: هذه السبورة سوداء؛ كل الأجسام ممتدة؛ بعض الأجسام ثقيلة. يتم هنا دائماً تمثل علاقة. يتم ربط تمثلات. التعبير اللغوي عن هذا الربط نجده في ist أو sind[41]؛ لهذا تسمى كلمةُ العلاقةِ الصغيرةُ (كنت) أيضاً رابطة (Copula). وعليه فالفهم هو القدرة على ربط تمثلات، أي على تمثل علاقة الحامل-المحمول[42] هاته. تحديد القول كربط بين التمثلات صحيح، لكنه غير مُرضٍ. هذا التعريف الصحيح، لكن غير المرضي للحكم سيصبح قاعدةً لتصورٍ وصياغةٍ للمنطق تثير اليوم منذ بضعة عقود كثيراً من الكلام وتسمى اللوجستيقا (Logistik). تحاول هذه اعتماداً على مناهج رياضية حساب نسق روابط القضايا؛ لهذا سمي هذا المنطق نفسه أيضاً المنطق الرياضي. إنه يطرح على ذاته مهمة ممكنة ومشروعة. إلا أن ما تقدمه اللوجستيقا ليس إطلاقاً منطقاً، أي تمعناً حول اللوغوس. ليس المنطق الرياضي حتى منطقاً للرياضيات بمعنى منطق يعيِّن ماهية التفكير الرياضي والحقيقة الرياضية أو يستطيع عموماً أن يعيِّنها. بل إن اللوجستيقا ذاتها ليست سوى رياضيات مطبقة على القضايا. وصور القضايا. كل منطق رياضي ولوجستيقي يضع ذاته بالضرورة خارج مجال المنطق، لأنه يجب عليه لبلوغ أغراضه الخاصة أن

(41) ist, sind: فعل الكون Sein في صيغة الغائب المفرد والجمع.

(42) عندما يتعلق الأمر بالقضية نترجم Subjekt عادة بكلمة موضوع في مقابل المحمول (Prãdikat). لكن حتى لا يتم الخلط بينه وبين الموضوع بمعنى Gegenstand أو Objekt نفضل فيما يلي استعمال لفظ الحامل.

يحدد اللوغوس، القول، كمجرد ربط للتمثلات، أي بشكل غير كافٍ مبدئياً. إن ادعاءات اللوجستيقا بأن تكون منطقاً علمياً لكل العلوم تنهار بمجرد ما يتبين أن منطلقها مشروط وغير مفكَّر. ما يسم اللوجستيقا أيضاً أنها تنعت كل ما يتخطى تعيينها للقول كربط بين التمثلات كمسألة تتعلق بالفروق الناعمة التي لا تهمها في شيء. لكن السؤال هنا لا يتعلق بالفروق الناعمة والخشنة، بل بمعرفة هل تمت إصابة ماهية الحكم أم لا.

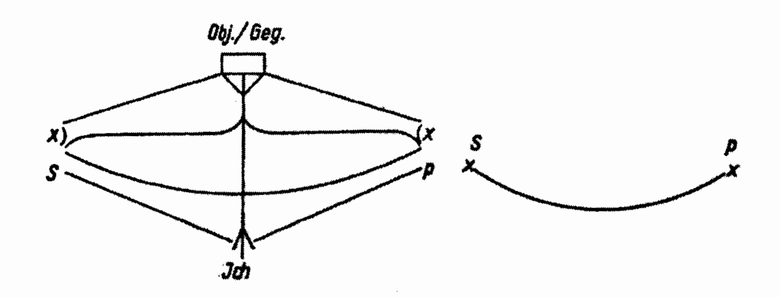
عندما يقول كنت بأن تفسير الحكم في المنطق المدرسي غير مرضٍ، فإن عدم الرضا هذا ليس شخصياً، وليس مقدَّراً على أساس رغباتٍ خاصة لكنت. بل إن التفسير المذكور لا يرضي المطالب التي تنبع من ماهية الشيء ذاته.

ج) تعلُّق الحكم بالعيان والموضوع؛ الإدراك الواعي

ما هو تعيين كنت الجديد للحكم؟ يقول كنت (المؤلف نفسه، B 141): ليس الحكم سوى كيفية رد معارف معطاة إلى الوحدة الموضوعية للإدراك الواعي (Apperzeption). لا يمكننا أن نفهم مباشرةً بكيفية تامة هذا التعريف وأجزاءه المعيِّنة الفردية. ومع ذلك فهناك أمر يلفت النظر. لم يبق الحديث يدور عن تمثلات ومفاهيم، بل عن معارف معطاة، أي عن ما هو معطى في المعرفة وبالتالي عن عيانات. إن الحديث هو عن وحدة موضوعية (Objektiv)، أي متعلقة بالموضوع (Gegenständlich) هنا لا يتم فقط ربط الحكم كفعل للفهم بشكل عام مع العيان والموضوع، بل إن ماهيته تتعين انطلاقاً من هذا الارتباط، بل بوصفها هذا الارتباط. بفضل هذا التعيين لماهية الحكم الذي يثَبِّته في الارتباط بالعيان والموضوع يتم رسم هذا الارتباط في ملامحه الإجمالية وإدخاله صراحةً إلى الهيكل

الموحَّد للمعرفة. عن ذلك ينشأ مفهوم جديد للفهم. لم يبق الفهم الآن مجرد قدرة على ربط التمثلات، بل بحسب § 17 (B 137): الفهم هو، بكيفية عامة، قدرة المعارف. وهذه تكمن في العلاقة المعيَّنة لتمثلات معطاة بموضوع.

يمكن أن نوضح الوضعية الجديدة للمسألة بواسطة رسم ينبغي أن نستند إليه أيضاً في ما بعد عند بسط الفرق الجوهري بين الأحكام التحليلية والتأليفية انطلاقاً من التصور الجديد للحكم[43].



في تعريف الحكم الذي ذكرناه في الأول يتعلق الأمر فقط بعلاقة بين مفاهيم، بين حامل (Subjekt) ومحمول (Prädikat). من البديهي أن تَمثُّل علاقة من هذا النوع يتطلب فعلاً للذهن (actus mentis)؛ ذلك أن كل فعل للفهم تنتمي له كيفية لفعل الفهم. أما التعريف الجديد فيتحدث عن الوحدة الموضوعية للمعارف، أي عن وحدة للعيانات يتم تمثلها بوصفها وحدة منتمية للموضوع ومعيِّنة له. هذه العلاقة التمثلية مرتبطة في كليتها بالموضوع. لكن بذلك يتم مباشرة بالنسبة لكنت أيضاً وضع الارتباط بالذات بمعنى الأنا الذي يفكر ويحكم. هذا الارتباط بالأنا يسمى في التعريف الحق للحكم

---

(43) الرسم: S: الحامل؛ P: المحمول؛ Ich: أنا؛ Obj/ Geg: الموضوع.

الإدراك الواعي (Percipere). تعني التلقي والإدراك الحسي البسيط للموضوع؛ في الإدراك الواعي يكون، إضافة (ad) إلى الموضوع المدرَك، الارتباطُ بالأنا وهذا ذاتُه مدرَكاً (percipiert) بكيفية ما. ليس قيام الموضوع بما هو كذلك قبالتنا ممكناً من دون أن يكون هذا المتجلي حاضراً في قيامه هذا بالنسبة لمتمثِّلٍ (Vor-stellendes)، لمستحضرٍ يكون خلال ذلك حاضراً هو **أيضاً** بالنسبة لذاته، ليس بالتأكيد كموضوع أيضاً، بل فقط بقدر ما يتطلب المتجلي في مقابلته (in seinem Entgegen) عموماً ارتباطاً متجهاً نحوه بذلك الذي يترقب المتجلي.

يظهر حسب الكيفية التي ميَّزنا بها الآن تعريفي الحكم، التعريف التقليدي وتعريف كنت ذاته، عن بعضهما كما لو أن كنت لم يقم إلا بإضافة عنصر إلى التعريف تم إغفاله حتى ذلك الحين. لكن الأمر لا يتعلق بمجرد توسيع، بل بصياغة أكثر أصلية للكل. لهذا يجب أن ننطلق من تعيين كنت حتى نتمكن من تقدير التعيين التقليدي. لو أخذنا هذا الأخير لذاته لتبين بوضوح أننا أبرزنا عنصراً من البناء وأن هذا العنصر، منظوراً إليه بهذه الكيفية، لا يمثل إلا تشكيلة مصطنعة اقتُلعت من الأساس الذي يسند العلاقة بالموضوع وبالأنا العارف.

من هنا يسهل أن نقدر لماذا لم يُرض أبداً التعريف التقليدي للحكم كنت الذي أصبح بالنسبة له السؤال عن ماهية المعرفة البشرية حاسماً بالنظر إلى سؤال إمكان الميتافيزيقيا، أي لماذا لم يمكن أن يجعله في وئام مع الشيء ذاته.

إذا أردنا أن نفهم تعريف كنت الجديد للحكم بكيفية أوضح، يجب أن نوضح التمييز المذكور سابقاً بين الأحكام التحليلية والتأليفية. نسأل: من أي زاوية يتم هنا التمييز بين الأحكام؟ ما دلالة

هذه الزاوية الموجِّهة بالنسبة للتعيين الجديد للحكم؟

إن المحاولات المتكررة الملتوية والمعْوَجة والعقيمة للتمكن من تمييز كنت يعيبها كلها منذ البدء أنها تستند إلى التعريف التقليدي للحكم وليس على تعريف كنت.

لا يُظهر التمييز إلا التصور الجديد للّوغوس ولكل ما ينتمي له، أي للمنطقي. كان المرء لحد ذلك الوقت يرى ماهية المنطقي في علاقة المفاهيم وارتباطها. تعيين كنت الجديد للمنطقي يبدو ـ إذا قابلناه مع التعيين التقليدي ـ غريباً إطلاقاً، يكاد يكون خُلْفاً، من حيث إنه يقول إن المنطقي لا يكمن بالذات في هذه العلاقة بين المفاهيم. واضح أن كنت وضع، انطلاقاً من علمه الكامل بمدى تعيينه الجديد للمنطقي، هذا التعيينَ في عنوان § 19 المهمة الذي هو: تكمن الصورة المنطقية لكل الأحكام في الوحدة الموضوعية للإدراك الواعي بين المفاهيم المتضمنة فيها. يعني ذلك إذا قرأناه كتوجيه منهجي: كل معالجة لماهية الحكم يجب أن تنطلق من كامل بنية ماهية الحكم كما تتحدد مسبقاً انطلاقاً من علاقاته مع الموضوع ومع الإنسان العارف.

د) تمييز كنت بين الأحكام التحليلية والتأليفية

والآن ماذا يريد في تمييز الأحكام بين تحليلية وتأليفية؟ من أي زاوية يقدم لنا توضيح هذا التمييز فهماً أكثر امتلاءً لماهية الحكم؟ لا نعرف لحد الآن عن هذا التمييز سوى أنه يوجه الفصل بين المقطعين الأولين من القسم الذي نهتم به. لا يمكن في البداية أن نستخلص من التسمية الشيء الكثير. يمكننا إذا تبعناها أن نقع بسهولة في الخطأ، وذلك لأن التمييز المذكور يمكن أن يوجد أيضاً في التعيين التقليدي للحكم، بل وتم تطبيقه في زمن نشأته الأولى عند أرسطو.

تحليلي (analytisch)، تحليل (Analysis)، حلل، فصل (diaíresis)؛ التأليف (Synthesis) هو على العكس من ذلك الجمع.

لو انتبهنا مرة أخرى إلى تحديد الحكم كعلاقة بين الحامل (Subjekt) والمحمول (Prädikat)، لتبين لنا حالاً أن هذه العلاقة، أي إسناد المحمول للحامل، هي تأليف، مثلاً بين السبورة وأسود. لكن من جهة أخرى، لكي يكون طرفا العلاقة قابليْن للجمع يجب الفصل بينهما. في كل تأليف هناك تحليل، والعكس. وهكذا فإن كل حكم بوصفه علاقة بين تمثلات هو ـ ليس عرضاً، بل بالضرورة ـ في الوقت نفسه تحليلي وتأليفي. نظراً لأن كل حكم بوصفه حكماً هو بناءً على ذلك تحليلي وتأليفي، فإن تمييز الأحكام إلى تحليلية وتأليفية ليس له معنى. هذه الفكرة صحيحة. إلا أن كنت لا يضع التصور الموروث لماهية الحكم أساساً لتمييزه. إن معنى تحليلي وتأليفي لا يتعين عند كنت انطلاقاً من التحديد الموروث لماهية الحكم، بل من التحديد الجديد. لكي نضع أمام نظرنا فعلياً التمييز والزاوية الموجهة له نستعين بالرسم وفي الوقت ذاته بأمثلة من الأحكام التحليلية والتأليفية.

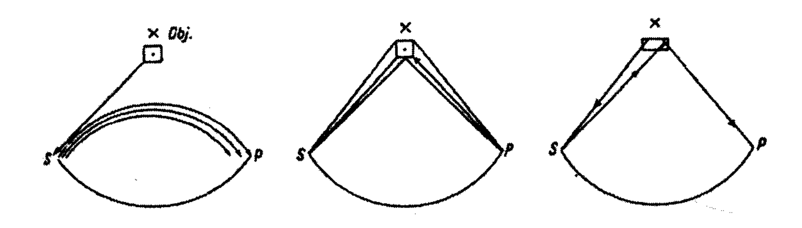
كل الأجسام ممتدة حكم تحليلي بحسب كنت؛ بعض الأجسام ثقيلة حكم تأليفي بحسب كنت (Proleg § 2a). قد يعتقد المرء انطلاقاً من هذين المثالين أن الفرق يكمن في أن الحكم التحليلي يتكلم عن "**كل**" الأجسام، في حين أن الحكم التأليفي يتحدث عن "**بعض**" الأجسام. أكيد أن هذا الاختلاف بين الحكمين ليس عرضياً؛ لكنه لا يكفي لفهم التمييز الذي نبحث عنه، وبخاصة عندما نفهمه بمعنى المنطق الموروث ونقول: الحكم الأول كلي والثاني خاص. كل الأجسام تعني هنا: الجسم عموماً وإطلاقاً. عموماً هذه يتم بحسب كنت تمثلها في المفهوم. كل الأجسام تعني: الجسم

منظوراً إليه بحسب مفهومه، بالنظر إلى ما نعنيه عموماً بـ"الجسم".
يمكن، بل يجب أن نقول عن الجسم، منظوراً إليه بحسب مفهومه، بحسب ما نتمثله فيه عموماً: إنه ممتد، سواء أكان الجسم هندسياً محضاً أو مادياً، فيزيائياً. المحمول ممتد يكمن في المفهوم ذاته؛ يكفي أن نجزئ هذا المفهوم لنجد فيه هذا الجزء. في الحكم، الجسم ممتد، يكمن أساس تحديد الوحدة المتمثّلة للعلاقة بين الحامل والمحمول، أي أساس تحديد التلازم بينهما، في مفهوم الجسم. عندما أحكم عموماً بأي كيفية كانت عن الجسم، فإنني يجب أن أتوفر سلفاً على معرفة ما عن الموضوع بمعنى مفهومه. عندما لا أقول عن الموضوع أكثر مما يكمن في مفهومه، أي عندما تتأسس حقيقة الحكم فقط على تجزيء مفهوم الموضوع بما هو كذلك، يكون هذا الحكم الذي لا يتأسس إلا على التجزيء حكماً تحليلياً. ترتكز حقيقة الحكم على المفهوم الذي تم تجزيئه.

نوضح ما قلناه انطلاقاً من الرسم:

تنتمي للحكم بحسب تعيينه الجديد الصلة بالموضوع (Objekt) (X)، بمعنى أن الحامل (Subjekt) يتم تفكيره في صلته بالموضوع. لكن هذه الصلة يمكن تصوّرها الآن بكيفيتين مختلفتين. أولاً بحيث إنه لا يتم تمثّل الموضوع إلا بحسب ما يسمى بكيفية عامة، أي في المفهوم. نتوفر في هذا الأخير سلفاً على معرفة بالموضوع، ويمكن بغض النظر عن الموضوع (X)، من دون أن نعرج على (X)، أن نبقى بكيفية محضة في مفهوم الحامل الجسمي وأن نستمد من هذا الأخير المحمول. الحكم المجزِّئ لا يقوم إلا بتقذيم ما نتمثله في مفهوم الموضوع بكيفية أوضح وأفصح. لهذا فالحكم التحليلي بحسب كنت هو مجرد حكم شارح؛ إنه لا يوسع مضمون معرفتنا. نأخذ مثالاً آخر. الحكم، السبورة ممتدة، هو حكم تحليلي. يكمن

في مفهوم السبورة بوصفها شيئاً جسمياً أنها ممتدة. هذا الحكم واضح من تلقاء ذاته، بمعنى أن أساس العلاقة بين الحامل والمحمول يكمن في المفهوم الذي لدينا عن السبورة. أما قولنا السبورة سوداء فليس واضحاً من تلقاء ذاته. لأن السبورة يمكن أيضاً أن تكون رمادية أو بيضاء أو حمراء. لا يكمن في مفهوم السبورة سلفاً أنها حمراء مثلما يكمن فيه أنها ممتدة. لا يمكن أن نعرف لون السبورة، أنها سوداء، إلا انطلاقاً من الموضوع ذاته. لكي نصل إذاً إلى الأساس الذي تتأسس عليه هنا علاقة الحامل والمحمول، يجب أن يسلك التمثل طريقاً مختلفاً عن ذلك الذي يسلكه في الحكم التحليلي، أي أن يسلك الطريق عبر الموضوع وعطائه المعيَّن.



يعني ذلك بالمقارنة مع الحكم التحليلي: لا يمكن أن نبقى هنا داخل مفهوم الحامل وأن نرتكز فقط على ما ينتمي إلى السبورة عموماً. يجب أن نخرج عن المفهوم ونتخطاه ونسلك الطريق عبر الموضوع. لكن هذا يعني: يجب الآن إضافةً إلى تمثل مفهوم الموضوع أن نتمثل الموضوع ذاته؛ تمثل الموضوع مع، وإضافة إلى، هو تأليف. إن حكماً من هذا النوع يضاف فيه المحمول إلى الحامل من خلال المرور عبر X والرجوع إليه هو حكم تأليفي. ذلك أن إضافة شيء ما خارج المفهوم المعطى كركيزة تجعل من الممكن أن تتخطاه محمولاتي، هو ما يشير إليه بوضوح تعبير التأليف (Über eine Entdeckung..., ww. VIII S. 245).

بحسب التعريف التقليدي للحكم، يضاف أيضاً في الحكم التحليلي محمول لحامل. من زاوية علاقة الحامل-المحمول يعتبر الحكم التحليلي هو أيضاً تأليفياً، كما يعتبر في المقابل الحكم التأليفي أيضاً تحليلياً. لكن ليست هذه هي الزاوية الموجِّهة في تمييز كنت. نرى الآن بوضوح أكبر طبيعة هذه الصلة العامة للحكم عندما نبرزها لوحدها ونقدمها فقط كصلة حكم. إنها ليست سوى صلة الحامل والمحمول اللامبالية التي تم تحييدها والتي توجد عموماً ـ رغم اختلافات جوهرية ـ في الحكم التحليلي والتأليفي. هذه الصورة المستوية والشاحبة تُنعت هنا بأنها ماهية الحكم. الأمر الوبيل هنا هو أن هذه الملاحظة هي دوماً صائبة. يصبح الآن رسْمنا مضلِّلاً من حيث إنه يمكن أن يثير الانطباع بأن صلة الحامل-المحمول هي في البداية وقبل كل شيء آخر الأساس وأن الباقي هو مجرد ملحق.

الزاوية الحاسمة التي يتحدد بحسبها تمييز الأحكام إلى تحليلية وتأليفية هي اتصال صلة الحامل-المحمول بما هي كذلك بالموضوع. إذا تم تمثل الموضوع في مفهومه فقط وتم وضع هذا الأخير بوصفه المعطى مسبقاً، فإن الموضوع (Objekt) (Gegenstand) يكون بالتأكيد مقياساً بكيفية ما، لكن فقط بوصفه المفهوم المعطى؛ هذا الأخير يمكن أن يعطي التعيينات بتجزيئه فقط بحيث يسند للموضوع فقط ما تم تجزيئه وإبرازه. يتم التأسيس في مجال تجزيء المفهوم. حتى في الحكم التحليلي يشارك الموضوع في الحسم، لكن فقط في مفهومه. (انظر A 151, B 190: ذلك أنه على أساس ما يكمن ويفكَّر مسبقاً في معرفة الموضوع كمفهوم . . .).

أما إذا صار الموضوع حاسماً بشكل مباشر بالنسبة لصلة الحامل-المحمول، واتخذ القول طريق إثباته عبر الموضوع ذاته، وكان هذا الأخير قائماً كأساس ومؤسِّساً، فإن الحكم يكون تأليفياً.

التمييز بين الأحكام يقسمها حسب الاختلاف الممكن في أساس تعيين حقيقة صلة الحامل-المحمول. عندما يكمن أساس التعيين في المفهوم بما هو كذلك، يكون الحكم تحليلياً؛ أما عندما يكمن في الموضوع ذاته، فإن الحكم يكون تأليفياً. هذا الحكم يضيف انطلاقاً من الموضوع ذاته شيئاً إلى المعرفة القائمة عنه، إنه **موسِّع** (Erweiternd)، أما الحكم التحليلي فهو حكم **شارح** (Erläuternd).

يجب أن يكون قد أصبح واضحاً أن التمييز بين الأحكام الذي ناقشناه يفترض المفهوم الجديد للحكم، الصلة بالوحدة الموضوعية للموضوع ذاته، وأنه في الوقت نفسه يساعد على تقديم نظرة معينة إلى كامل بنية ماهية الحكم. ومع ذلك فإننا لا نرى بعدُ بوضوح ماذا يمثل هذا التمييز بين الأحكام إلى تحليلية وتأليفية بالنسبة لمهمة **نقد العقل المحض**. عيَّنا هذه المهمة إيجاباً كتحديد لماهية العقل المحض، أي لما يستطيعه هذا الأخير، وسلباً كرفض لادعاءات الميتافيزيقيا القائمة على أساس المفاهيم وحدها.

هـ) قبلي - بعدي

إلى أي حد يتوفر التمييز المذكور على دلالة أساسية بالنسبة لإنجاز النقد؟ يمكننا أن نجيب عن هذا السؤال بعد أن نحدد الأحكام التحليلية والتأليفية من زاوية أرجأناها لحد الآن عمداً.

عند توضيح ماهية الرياضي وعند عرض انتشار التفكير الرياضي في علم الطبيعة الحديث وفي كيفية التفكير الحديثة عموماً صادفنا أمراً غريباً. هناك أمر فريد في ذاته في القانون الأول للحركة عند نيوتن وكذلك في قانون السقوط لدى غاليليه وهو أنهما يستبقان ما يقدمه التمحيص والتجربة بالمعنى الحرفي. في تلك القضايا يتم استباق أمر ما عن الأشياء. هذه الاستباقات تتقدم وتسبق من حيث المرتبة كل التعيينات الأخرى للأشياء؛ تتميز الاستباقات بأنها، باللغة

اللاتينية، قبلية (a priori) سابقة لغيرها. هذا لا يعني أن هذه القضايا المستبقة تكون معروفة لدينا بوصفها كذلك في البداية بحسب نظام التكوين التاريخي لمعرفتنا، بل إن هذه القضايا المستبقة هي الأولى من حيث المرتبة عندما يتعلق الأمر بتأسيس المعرفة على ذاتها وفي بنائها. هكذا يمكن أن يتوفر باحث في الطبيعة مدة طويلة على معلومات ومعارف متنوعة عن الطبيعة من دون أن يعرف صراحة القانون الأعلى للحركة من حيث هو كذلك؛ ومع ذلك فإن ما يضعه هذا القانون هو دائماً من حيث المضمون أساس كل القضايا الخاصة التي يمكن أن نضعها في مجال ملاحظات مجريات الحركة وانتظامها.

أولوية القبلي تعني أولوية ماهية الأشياء؛ ذلك الذي يتيح للشيء أن يكون ما هو يسبق الشيء من حيث المضمون والطبيعة، حتى إن كنا لا نمسك هذا السابق إلا بعد التعرف على خصائص ما أقرب للشيء (حول الأولوية الطبيعية (prioritas naturae) قارن لايبتنز، طبعة غيرهارد (Gerhard) II، 263؛ رسالة إلى دو فولدر (de Volder) بتاريخ 21/ 1/ 1704). في نظام الإدراك الصريح يكون **السابق** من حيث الطبيعة لاحقاً: الـ próteron phúsei هو husteron pros hemas. إن كون السابق من حيث الطبيعة هو اللاحق في نظام المعرفة يقود بسهولة ودائماً من جديد إلى الاعتقاد الخاطئ بأنه أيضاً لاحق من حيث الطبيعة، وبالتالي غير مهم وفي العمق لا قيمة له. هذا الرأي المنتشر جداً والمريح فوق ذلك يوافق عمىً خاصاً إزاء ماهية الأشياء وإزاء الدلالة الحاسمة لمعرفة الماهية. سيطرة هذا العمى إزاء الماهية تشكل على الدوام عائقاً أمام تحول المعرفة والعلوم. ومن جهة أخرى فإن التحولات الحاسمة في المعرفة وفي موقف الإنسان من المعرفة ترتكز على إدراك الأول بالطبيعة أيضاً كسابق وكمشروع مسبق دائم عندما نريد أن نسأل بكيفية سليمة.

القبلي هو اسم لماهية الأشياء. يتم تأويل القبلي وقبليته (prioritas) بحسب الكيفية التي تُدرك بها شيئية الشيء ويُفهم بها عموماً كون الكائن. نعرف أنه بالنسبة للفلسفة الحديثة تُعتبر قضيةُ الأنا، أي ما يتم تفكيره في التفكير المحض للأنا بصفته الحامل (Subjekt) المتميز، القضيةَ الأولى في نظام الحقائق والقضايا. وهكذا يعتبر بالمقابل كل ما يتم تفكيره في التفكير المحض للذات (Subjekt) قبلياً. القبلي هو ما يكمن مسبقاً في الذات، في الذهن. القبلي هو ما ينتمي إلى ذاتية الذات. أما كل ما هو غير ذلك، كل ما لا يمكن بلوغه إلا بالخروج عن الذات والتوجه إلى الموضوع، إلى الإدراكات الحسية، فهو ـ إذا نظرنا إليه انطلاقاً من الذات ـ بعدي: (a posteriori).

لا يمكن هنا أن نخوض في تاريخ هذا التمييز: قبلي، سابق من حيث المرتبة، وبعدي، لاحق من حيث المرتبة. يتبنى كنت على طريقته هذا التمييز عن التفكير الحديث ويحدد اعتماداً عليه تمييز الأحكام إلى تحليلية وتأليفية. الحكم التحليلي، الذي يكمن الأساس المعيِّن لحقيقة العلاقة التي يضعها بين الحامل والمحمول في المفهوم فقط، يبقى مسبقاً في مجال تجزيء المفهوم، في مجال التفكير وحده؛ إنه قبلي. كل الأحكام التحليلية هي قبلية بمقتضى ماهيتها. الأحكام التأليفية بعدية. يجب هنا أن نتخطى المفهوم إلى الموضوع الذي تستقى منه بعد ذلك التعيينات.

و) كيف تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً قبلياً؟

لنلق الآن انطلاقاً من توضيح كنت لماهية الحكم نظرةً على الميتافيزيقيا التقليدية. يجب على النقد الموجَّه لها أن يحصر ماهية التفكير والحكم الذي تنجزه وتدعيه. ما هو، على ضوء نظرية كنت

عن الحكم، نوع الأحكام الذي تدعيه الميتافيزيقيا الحديثة التقليدية؟ الميتافيزيقيا العقلية معرفة تقوم، كما نعلم، على مجرد مفاهيم، وبالتالي قبلية. لكن هذه الميتافيزيقيا لا تريد أن تكون منطقاً، لا تريد فقط أن تجزئ المفاهيم، بل إنها تطمح إلى معرفة المجالات فوق الحسية ـ الله، العالم، النفس البشرية ـ أي إلى معرفة الموضوعات ذاتها. الميتافيزيقيا العقلية تريد أن توسع معرفتنا بهذه الموضوعات. أحكام هذه الميتافيزيقيا هي بحسب ادعائها تأليفية، لكنها في الوقت نفسه قبلية، لأنها قائمة على مفاهيم فقط، على التفكير فقط. لهذا يمكن أن نصوغ السؤال عن إمكان الميتافيزيقيا العقلية بهذا الشكل: كيف تكون الأحكام التي تطمح إليها ممكنة، أي كيف تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً، وبالذات قبلياً؟ نقول بالذات، لأننا نتبين من دون صعوبات كيف تكون الأحكامُ التأليفيةُ ممكنةً بعدياً. يتم توسيع معرفتنا (التأليف) كلما تخطينا المفهوم وتركنا الكلمة لمعطيات الإدراك الحسي والإحساس، للبعدي، للاحق ـ بالنسبة للتفكير باعتباره السابق.

ومن جهة أخرى، من الواضح أيضاً كيف تكون الأحكامُ التحليليةُ ممكنةً قبلياً؛ إنها كأحكام شارحة لا تعطي إلا ما يكمن سلفاً في المفهوم. وعلى العكس من ذلك يبقى في البداية مستغلقاً علينا كيف يمكن أن تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً قبلياً. وعلى أي حال فإن مفهومَ حكم مثل هذا متناقض في ذاته سلفاً بحسب ما رأينا لحد الآن. نظراً لأن الأحكام التأليفية بعدية، فإننا لا نحتاج سوى أن نضع بعدياً بدل تأليفي حتى نتبين خُلف السؤال. إنه يقول: كيف تكون أحكامٌ بعديةٌ ممكنةً قبلياً؟ أو يمكننا، باعتبار أن كل الأحكام التحليلية قبلية، أن نضع تحليلي بدل قبلي وأن نصوغ السؤال على هذا الشكل: كيف تكون الأحكام التأليفية ممكنة تحليلياً؟ هذا يماثل

قولنا: كيف تكون النار ممكنة كماء؟ الجواب مفهوم من تلقاء ذاته. إنه: هذا مستحيل.

يظهر السؤال عن إمكان أحكام تأليفية قبلياً مثل ادعاء قول شيء ملزم ومعيِّن عن الموضوع من دون الذهاب إلى الموضوع والرجوع إليه.

ومع ذلك فالاكتشاف الحاسم لكنت يكمن بالضبط في بيان أن أحكاماً تأليفيةً ممكنةٌ قبلياً، وقبل كل شيء بيان كيف تكون ممكنة قبلياً. إلا أن السؤال عن كيف تكون ممكنة يعني بالنسبة لكنت أمرين: **1.** بأي معنى، **2.** تحت أي شروط.

لا تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً قبلياً، كما سيتضح، إلا تحت شروط محددة بالضبط لا تستطيع الميتافيزيقيا العقلية أن تحققها. لذلك لا يمكن فيها إنجاز أحكام تأليفية قبلياً. وهكذا فإن المسعى الأخص للميتافيزيقيا العقلية يتهاوى. وبالذات ليس لأنها لا تبلغ الهدف الذي سطرته بسبب عوائق وحواجز خارجية، بل لأن شروط تلك المعرفة التي تطمح إليها بمقتضى طابعها لا يمكن بسبب طابعها ذاته أن تحققها. بالطبع يفترض رفض الميتافيزيقيا العقلية على أساس استحالتها الداخلية بيان تلك الشروط التي تجعل أحكاماً تأليفية ممكنة قبلياً. انطلاقاً من نوع هذه الشروط يتحدد أيضاً كيف، أي بأي معنى، تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً قبلياً، أي بمعنى لم تعرف عنه الفلسفة والتفكير البشري قبل كنت شيئاً على الإطلاق.

عند ضبط هذه الشروط ـ وهذا يعني في الوقت نفسه: عند حصر ماهية الأحكام التي من هذا النوع ـ يعرف كنت ليس فقط إلى أي حد هي ممكنة، بل أيضاً إلى أي حد هي ضرورية. إنها ضرورية لجعل المعرفة البشرية كتجربةٍ ممكنةً. تتأسس المعرفة بحسب تقليد التفكير الحديث، الذي يتشبث به كنت رغم كل شيء، على مبادئ.

يجب أن تكون تلك المبادئ، التي تكمن بالضرورة في أساس معرفتنا البشرية كشروط لإمكانها، أحكاماً تأليفية قبلياً. في المقطع الثالث من القسم الذي يهمنا لا يتم سوى التقديم والتأسيس النسقيين لهذه الأحكام التأليفية ومع ذلك القبلية في الوقت نفسه.

ز) مبدأ عدم التناقض كشرط سلبي لحقيقة الحكم

من هنا نفهم سلفاً بشكل أفضل لماذا يتقدم هذا المقطعَ الثالث مقطعان يعالج أولهما الأحكام التحليلية وثانيهما الأحكام التأليفية. لا يصبح الأمر المميز والجديد في ما يعالجه المقطع الثالث مرئياً، لا يصبح وسط المؤلف بأكمله مرئياً، إلا على خلفية هذين المقطعين الأولين. على أساس إيضاحنا للفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية نفهم أيضاً لماذا يتم الحديث عن المبادئ العليا لهذه الأحكام، وبالتالي نفهم ماذا يعني ذلك.

تم تمييز الأحكام التحليلية والتأليفية من زاوية كيفية تعلُّق كل منهما بالموضوع، أي من زاوية نوع الأساس الذي يعيِّن في كل منهما حقيقة علاقة الحامل-المحمول. المبدأ الأعلى يضع الأساس الأول والحق الذي تتأسس فيه حقيقة نوع الأحكام الذي يتعلق به الأمر. هكذا يمكننا الآن أن نقول محيطين بالكل:

يقدم المقطعان الأولان من قسمنا نظرةً أصليةً إلى ماهية الأحكام، سواء التحليلية أو التأليفية، من حيث إن كلاً منهما يعالج ما يشكل الفرق بين نوعي الأحكام من حيث ماهيتهما. بمجرد ما يكون الكلام عن الأحكام التحليلية والتأليفية، وبالضبط بحسب معنى كنت، يتم فهم الأحكام وماهية الحكم عموماً في صلتها بالموضوع وانطلاقاً من صلتها به، أي بحسب المفهوم الجديد للحكم الذي توصل إليه **نقد العقل المحض**.

لذلك فإنه عندما يعالج القسم الذي يهمنا الأحكام عموماً، فإن ذلك لا يعني، ولم يبق يعني، أن التفكير سيُنظر إليه لذاته، بل يعني أن صلة التفكير بالموضوع، وبالتالي بالعيان، هي موضع سؤال.

ينبغي أن يجعلنا التمعن النسقي الموجز الذي حاولناه بصدد نظرية الحكم عند كنت قادرين على فهم نقاشات المقطع الأول، أي على بلوغ نظرة مسبقة إلى السياقات الداخلية لما يتكلم عنه كنت في ما بعد.

يكون الحكم إما تحليلياً أو تأليفياً، أي يكمن الأساس الذي يعيِّن حقيقته إما في مفهوم الحامل المعطى أو في الموضوع ذاته. يمكن أن ننظر إلى حكم كصلة بين حامل ومحمول فقط؛ بذلك لا نمسك، إذا جاز التعبيرً، إلا بمكوِّن مختزل من بنية الحكم. وحتى هذا المكوِّن المختزل يخضع أيضاً، لكي يكون ما هو، لكي يقدم عموماً علاقة الحامل-المحمول، لشرط أن يكون الحامل والمحمول متوافقين، أي أن يمكن إسناد أحدهما للآخر، وليسا متناقضين. لكن هذا الشرط لا يقدم بعدُ الأساس الكامل لحقيقة الحكم، لأن هذا الأخير لم يُدرك بعد بكيفية كاملة.

إن مجرد التوافق بين الحامل والمحمول لا يعني سوى أن قولاً بعامة بوصفه (légein ti katá tinos) قول شيء ما على شيء ما، بوصفه كلاماً بعامة، ممكن إذا لم يعقه تناقض. لكن هذا التوافق كشرط للقول لا يبلغ بعد مجال ماهية الحكم. يُنظر إلى الحكم هنا من دون اعتبار عطاء أساسه وعلاقته بالموضوع. إن مجرد التوافق بين الحامل والمحمول لا يقول الكثير عن حقيقة الحكم، إلى حد أن علاقة حامل بمحمول يمكن أن تكون خاطئة أو من دون أساس رغم غياب التناقض. لكن حتى إذا لم يكن في حكمنا تناقض، فإنه يمكن رغم ذلك أن يربط بين مفاهيم على نحو لا يرد في الموضوع، أو

أيضاً من دون أن يعطى لنا، لا قبلياً ولا بعدياً، أساس يبرر هذا الحكم، وهكذا يمكن أن يكون حكم رغم خلوه من أي تناقض داخلي خاطئاً أو من دون أساس (A 150, B 190).

الآن فقط يقدم كنت صيغة "مبدأ التناقض المشهور" : لا ينتسب لأي شيء محمول يناقضه (A 151, B 190). في محاضرته حول الميتافيزيقيا (Pölitz, S. 15) تقول الصيغة: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. لا ينتسب لأي حامل محمول مناقض له هو ذاته. ليس هناك فرق جوهري بين الصيغتين. صيغة **نقد العقل المحض** تذكر صراحة الشيء، أي ما يتعلق به مفهوم الحامل؛ أما المحاضرة فتذكر مفهوم الحامل ذاتَه.

في الفقرة الأخيرة من مقطعنا الأول يبرر كنت لماذا يضع مبدأ التناقض في هذه الصيغة المختلفة عن التقليد. لكن هناك بالفعل صيغة لهذا المبدأ المشهور، ورغم ذلك الخالي من كل مضمون والشكلي فقط، تضم تأليفاً أقحم فيها بسبب عدم الحذر ومن دون ضرورة تماماً. تقول هذه الصيغة: من المستحيل أن يكون شيء ما وأن لا يكون في الوقت نفسه. يقول مبدأ التناقض عند أرسطو: to gar auto ama hupárxein te kai me hupárxein adúnaton to auto kai kata to auto (Met. G 3, 1005 b 19). من المستحيل أن يحصل وأن لا يحصل الأمر نفسه في الوقت نفسه في الشيء نفسه ومن الزاوية نفسها. يقول فولف في مؤلف الأنطولوجيا، § 28: لا يمكن في الوقت نفسه أن يكون وألا يكون الشيء نفسه (Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit). ما يلفت الانتباه في هذه الصيغ هي: في الوقت نفسه (ama),(simul)، أي التعيين الزماني. في صيغة كنت لا وجود لعبارة في الوقت نفسه. لماذا تم حذفها؟ في الوقت نفسه تعيين زماني يصف الموضوع من حيث هو زماني، أي من حيث هو

موضوع للتجربة. لكن حيث إن مبدأ التناقض يُفهم كمجرد شرط سلبي لعلاقة الحامل-المحمول عموماً، فإن الحكم يُفهم في انفصال عن الموضوع وعن تعيُّنه الزماني. لكن حتى عندما ننسب لمبدأ التناقض، كما سيحدث حالاً، دلالة موجبة، فإن في الوقت نفسه كتعيُّن زماني لا تنتمي بحسب كنت إلى صيغته.

ح) مبدأ عدم التناقض كصيغة سالبة لمبدأ الهوية

إلى أي حد يمكن استعمال مبدأ التناقض بكيفية موجبة بحيث لا يكون مجردَ شرط سلبي لإمكان علاقة الحامل-المحمول عموماً، أي في كل الأحكام الممكنة، بل مبدأً أعلى لنوع محدد من الأحكام؟ كانت الميتافيزيقيا العقلية التقليدية تعتقد أن مبدأ التناقض هو مبدأ لكل الأحكام عموماً، أي بحسب كنت للأحكام التحليلية كما للأحكام التأليفية. هذا التمييز بين الأحكام أتاح لكنت إمكان حصر مدى الصلاحية الأكسيومية لمبدأ التناقض بشكل أكثر حدة مما تم لحد الآن، أي سلباً وإيجاباً. إن مبدأً هو، بخلاف الشرط السلبي فقط، قضية يوضع فيها أساسٌ لحقيقة ممكنة[44]، أي ما يكفي لحمل حقيقة الحكم. يتم هنا دائماً تصور الأساس بصفته ما يحمل ويكون كافياً في حمله، إنه الأساس الكافي (ratio sufficiens). عندما نأخذ الحكم كمجرد علاقة بين الحامل والمحمول، فإننا لا ننظر إليه بتاتاً من زاوية أسس تعيين حقيقته. أما في التمييز بين الأحكام التحليلية والتأليفية، فإن هذه الزاوية تصبح حاسمة. الحكم التحليلي يعتبر الموضوع فقط في مفهومه المعطى ويريد فقط أن يمسك هذا الأخير في تطابق (Selbigkeit) مضمونه، وذلك حتى يشرحه. تطابق المفهوم

(44) يجب الإشارة مرةً أخرى إلى القرابة التي توجد بين هذه الكلمات في اللغة الألمانية. مبدأ (Grundsatz)؛ قضية (Satz)؛ أساس (Grund).

هو هنا المقياس الوحيد والكافي لإسناد المحمول أو نفيه. لهذا فإن القضية التي تضع أساس حقيقة الحكم التحليلي يجب أن تضع تطابق المفهوم كأساس لعلاقة الحامل والمحمول. يجب، إذاً، فهمنا لها كقاعدة، أن تضع ضرورة إمساك المفهوم في تطابقه، في هويته. المبدأ الأعلى للأحكام التحليلية هو مبدأ الهوية.

لكن ألم نقل إن المبدأ الأعلى الذي يعالجه هذا المقطع الأول هو مبدأ التناقض؟ ألم نقل ذلك عن حق ما دام كنت لا يتكلم في أي مكان من المقطع الأول عن مبدأ الهوية؟ إلا أن الحديث عن دور مزدوج لمبدأ التناقض يجب أن يفاجئنا. إن الحديث عن الاستعمال الموجب لمبدأ التناقض لا يعني فقط تطبيق هذا المبدأ كأساس معيِّن، بل يعني أن هذا التطبيق ليس ممكناً إلا إذا تم في الوقت نفسه تحويل المضمون السالب للمبدأ إلى مضمون موجب. إذا أردنا تقديم ذلك في صيغة معادلة وجب أن نقول: يتم الانتقال من أ لا أ إلى أ = أ.

مبدأ التناقض في استعماله الموجب هو مبدأ الهوية. صحيح أن كنت لا يذكر في مقطعنا مبدأ الهوية، لكنه في المقدمة (A 7, B 10) ينعت الأحكام التحليلية بأنها تلك الأحكام التي يتم فيها تفكير ربط المحمول بالحامل بواسطة الهوية؛ هنا تقدَّم الهوية بوصفها أساس الحكم التحليلي. في الوقت نفسه يعين الأحكام التحليلية في مقالته السجالية حول اكتشاف. . . (WW VIII S. 245) بوصفها تلك التي ترتكز كليةً على مبدأ الهوية أو التناقض. في المقطع الثاني (A 154/ 5, B 194) يذكر الهوية والتناقض معاً. العلاقة بين المبدأين لم تحسم إلى اليوم. وأيضاً لا يمكن حسمها صورياً، لأن هذا الحسم يبقى تابعاً لتصور الكون والحقيقة عموماً. في الميتافيزيقيا المدرسية العقلية كانت الأسبقية لمبدأ التناقض. لهذا يرتب كنت معالجته في

مقطعنا على أساس مبدأ التناقض. أما بالنسبة للايبنتز فإن الهوية هي المبدأ الأول، خاصة وأن كل الأحكام بالنسبة له هي هويَّات. يبين كنت ذاته في أطروحة التأهيل (القسم الأول: de principio contradictionis حول مبدأ التناقض، القضية الأولى I. propositio) ضد فولف: من بين كل الحقائق ليس هناك مبدأ وحيد أول وشامل مطلقاً: Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon. القضية الثالثة (III. propositio) تبين أفضلية مبدأ الهوية بالنسبة لمبدأ التناقض: praeferentia des principium identitatis... prae principio contradictionis.

في الأحكام التحليلية لا يفكَّر الموضوع إلا بحسب مفهومه وليس كموضوع للتجربة، أي كموضوع محدد زمانياً؛ لهذا لا يحتاج مبدأ هذه الأحكام إلى أن يتضمن في صيغته تعييناً زمانياً.

ط) الاعتبار الترنسندنتالي الكنتي؛ المنطق العام والمنطق الترنسندنتالي

لا ينتمي مبدأ التناقض ومبدأ الهوية إلا إلى المنطق فقط، ولا يتعلقان بالحكم إلا من زاوية منطقية. عندما يتكلم كنت بهذا الشكل يتغاضى في استعمال مبدأ التناقض عن التمييز الذي أدخله وينظر إلى كل تفكير من زاوية منطقية فقط كتفكير لا يسلك عند تأسيسه الطريق عبر الموضوع ذاته. يتغاضى المنطق بمعنى المنطق العام عن كل صلة بالموضوع (A 55, B 79). إنه لا يعرف ما يسمى الأحكام التأليفية. إلا أن كل أحكام الميتافيزيقيا تأليفية. وعليه ـ وهذا هو وحده المهم الآن ـ فإن مبدأ التناقض ليس مبدأً للميتافيزيقيا.

وهكذا ـ وهذه هي النتيجة الحاسمة الأخرى التي تربط بين المقطع الأول والثاني ـ تتطلب المعرفة الميتافيزيقية، وعموماً كل

معرفة تأليفية متعلقة بموضوع، تأسيساً آخر. يجب وضع مبادئ أخرى.

نحاول لأهمية هذه الخطوة أن نفهم بشكل أوضح حصر مبدأ التناقض كمبدأ في الأحكام التحليلية، وذلك بالنظر إلى سؤالنا الموجِّه عن شيئية الشيء. التعيين التقليدي لشيئية الشيء، أي لكون الكائن، يتخذ من القول (الحكم) خيطاً هادياً؛ يتم تعيين الكون انطلاقاً من التفكير ومن قوانين قابلية أو عدم قابلية التفكير. والحال أن المقطع الأول من قسمنا، المقطع الذي نتكلم عليه الآن، لا يقول سوى أن التفكير وحده لا يمكن أن يكون هو المحكمة التي تعيِّن شيئيةَ الشيء، وبتعبير كنت موضوعيةَ الموضوع. لا يمكن أن يكون المنطق هو العلم الأساسي للميتافيزيقيا. لكن حيث إن التفكير يبقى مع ذلك مشاركاً في تعيين الموضوع، الذي هو بحسب كنت موضوع المعرفة البشرية، وذلك بالضبط من حيث هو تفكير مرتبط بالعيان، أي من حيث هو حكم تأليفي، فإن المنطق له كنظرية للتفكير كلمته في الميتافيزيقيا. لكن مع تغير تعيين ماهية التفكير والحكم يجب أيضاً أن تتغير ماهية المنطق المتعلق به؛ يجب أن يكون منطقاً يشمل نظره التفكير بما في ذلك ارتباطه بالموضوع. هذا النوع من المنطق يسميه كنت المنطق الترنسندنتالي.

ترنسندنتالي (Transzendental) هو ما يتعلق بالتعالي (Transzendenz). ترنسندنتالياً يتم اعتبار التفكير في تخطيه نحو الموضوع. الاعتبار الترنسندنتالي لا يتجه نحو الموضوعات ذاتها؛ كما لا يتجه نحو التفكير كمجرد تمثل لصلة الحامل-المحمول، بل نحو التخطي والاتصال بالموضوع بصفته هذا الاتصال.

(التعالي: **1.** التخطي نحو - بما هو كذلك.

2. بالقفز على ـ)

(بصدد تعيين كنت للفظ ترنسندنتالي انظر **نقد العقل المحض** A 12, B 25 . ورد في ملحوظة (المؤلفات الكاملة، المجلد XVIII، رقم 5738) تعيين شيء بالنظر إلى ماهيته كشيء هو تعيين ترنسندنتالي).

بناءً على هذا الاتجاه في الاعتبار يسمي كنت فلسفته فلسفة ترنسندنتالية. نسق المبادئ هو وضع أساس لهذه الفلسفة. لكي نرى الأمور هنا، وفي ما يلي، بشكل أوضح نريد أن نميز بين زوايا مختلفة للتساؤل.

اعتدنا على التعبير عن معارفنا، لكن أيضاً حتى عن أسئلتنا وطرق اعتبارنا، في قضايا. الفيزيائي والحقوقي، المؤرخ وعالم الطب، اللاهوتي وعالم الأرصاد، البيولوجي والفيلسوف: كل هؤلاء يتكلمون بالشكل نفسه في قضايا وأقوال. لكن يبقى الاختلاف قائماً في الميادين والموضوعات التي يتعلق بها القول. لهذا فإن مضمون ما يقال يكون كل مرة مختلفاً.

عن ذلك ينتج أيضاً أننا لا نجد عموماً سوى فرق في المضمون بين أن نتكلم بحسب اتجاه سؤال البيولوجيا فنعالج الخلايا والنمو والإنجاب، أو أن نعالج البيولوجيا ـ اتجاهَها ذاته في السؤال والقول ـ ذاتَها. يعتقد المرء أن الحديث بيولوجياً حول موضوعات البيولوجيا لا يختلف إلا في مضمونه عن دراسة حول البيولوجيا. من يستطيع الأول يجب بالفعل، وبالضبط هو، أن يستطيع الثاني. لكن هذا وهم؛ ذلك أنه لا يمكن أن ندرس البيولوجيا بيولوجياً. ليست البيولوجيا شيئاً مثل حشائش الماء والطحالب، الضفادع والسمادر، مثل الخلايا والأعضاء. البيولوجيا علم. لا يمكن أن نضع البيولوجيا ذاتها تحت المجهر مثلما نضع موضوعات البيولوجيا.

في اللحظة التي نتكلم فيها حول علم ونتمعن فيها حوله تخفق كل وسائل ومناهج هذا العلم الذي لدينا دراية به. يتطلب التساؤل عن علم توجيهاً للنظر يُعتبر إنجازُه وقيادتُه أكثر تعقيداً من التمكن من علم. عند دراسة علم يفرض ذاتَه بسهولة رأي يقول إن هذه الاعتبارات عامة بخلاف أسئلة العلم التي هي خاصة. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا فقط بفروق كمية بين ما هو أكثر أو أقل عمومية، بل يبرز هنا فرق كيفي، فرق من حيث الماهية، في توجيه النظر، في تكوين المفاهيم وفي التعليل، وبالضبط يكمن هذا الفرق سلفاً داخل كل علم ذاته؛ إنه ينتمي له من حيث إنه فعل تاريخي حر للإنسان. لهذا ينتمي لكل علم التمعنُ الذاتي المستمر.

لننتبه إلى مثال ذلك القول: الشمس تدفئ الحجرة. إذا تابعنا هذا القول واتجاهه الأخص نكون متجهين مباشرة نحو موضوعات: الشمس، الحجرة، الدفء. يذوب تمثلنا في ما يقدمه الموضوع ذاته. إننا لا ننتبه إلى القول بما هو كذلك. إلا أنه يمكننا، بواسطة تغيير خاص لوجهة التمثل، أن نغض الطرف عن الشمس والحجرة وأن ننتبه للقول من حيث هو كذلك. حدث هذا الأمر مثلاً عندما حددنا الحكم كعلاقة بين حامل ومحمول. ليس هناك أدنى ارتباط بين علاقة الحامل-المحمول هاته وبين الشمس والحجرة. إننا نأخذ الآن القول، الـ lógos ـ الشمس تدفئ الحجرة ـ من زاوية منطقية محضة. لا نغض هنا النظر فحسب عن أن القول يتعلق بموضوعات طبيعية، بل إننا لا نهتم إطلاقاً بعلاقته بالموضوع. بجانب الاتجاه الأول للتمثل ـ نحو الموضوع مباشرة ـ وبجانب هذا الاتجاه الثاني ـ نحو علاقة القول في ذاتها بغض النظر عن الموضوع ـ هناك اتجاه ثالث. قلنا عند وصف الحكم، الشمس تدفئ الحجرة، إن الشمس تفهم كسبب والدفء كنتيجة. عندما نسجل ذلك بصدد الشمس والحجرة الدافئة، نكون

بالتأكيد متجهين نحو الشمس والحجرة، لكن مع ذلك ليس مباشرةً. إننا لا نقصد فقط الشمس ذاتها والحجرة الدافئة ذاتها، بل إننا ننظر الآن إلى الموضوع الشمس من زاوية كيف يكون هذا الموضوع موضوعاً بالنسبة لنا، من أي منظور يُقصد، أي كيف يفكره تفكيرنا.

لا ننظر الآن إلى الموضوع (الشمس، الدفء، الحجرة) مباشرة، بل من زاوية كيفية موضوعيته .وهذا يعني من الزاوية التي نتعلق فيها به مسبقاً، قبلياً: كسبب، كنتيجة.

إننا الآن لا نتجه نحو موضوع القول، لكن لا نتجه أيضاً نحو شكل القول من حيث هو كذلك، بل نحو: كيف يكون الموضوع موضوعاً للقول، كيف يتصوَّر القول مسبقاً الموضوع، كيف تصعد (transcendit) معرفتنا نحو الموضوع وكيف يتجلى خلال ذلك ـ في أي تعيُّن موضوعي ـ الموضوع. هذه الطريقة في الاعتبار يسميها كنت ترنسندنتالية. يكون الموضوع بشكل ما أمام نظرنا، وكذلك القول بشكل ما، لأنه يجب إدراك اتصال القول والموضوع.

لكن هذا الاعتبار الترنسندنتالي ليس ربطاً خارجياً بين طريقة الاعتبار البسيكولوجية والمنطقية، بل هو شيء أكثر أصلية يتم انطلاقاً منه إبراز الأخريين بشكل وحيد الجانب فقط. حالما نتمعن داخل علم ما بأي طريقة كانت حول هذا العلم ذاته ننجز خطوةً إلى طريق النظر وإلى المستوى الخاصين بالاعتبار الترنسندنتالي. في الغالب لا نخمن شيئاً عن ذلك. لهذا كثيراً ما تكون تأملاتنا من هذه الزاوية عرضية ومشوشة. لكن كما أننا لا يمكن في أي علم أن نقوم بخطوة مؤسَّسة وخصبة دون أُلفة مع موضوعاته وطرقه، فإننا لا يمكن أن نقوم بخطوة في التمعن حول العلم دون تجربة وتمرين صحيحين للنظر الترنسندنتالي.

إذا كنا في هذه المحاضرة نسأل باستمرار عن شيئية الشيء ونجتهد للانتقال إلى مجال التساؤل هذا، فإن ذلك ليس سوى تمرن على الطريقة الترنسندنتالية في النظر والتساؤل. إنه تمرن على التمثل الذي يتحرك داخله بالضرورة كل تمعن حول العلم. تأمين هذا المجال، تملكه علمياً ومعرفياً، قدرة الذهاب إلى أبعاده والوقوف فيها هو الشرط الأساسي لكل كينونة علمية تريد أن تدرك وضعها ومهمتها التاريخيين.

ي) تكمن بالضرورة في أساس كل معرفة أحكام تأليفية قبلياً

عندما نُقبل في علم ما على مجال موضوعاته، تكون موضوعات هذا المجال معينة سلفاً بصفتها كذا وكذا؛ لكن ليس عرضياً، وليس كذلك بسبب إهمال من قِبلنا، كما لو كان من الممكن في أي وقت إبعاد هذا التعيين المسبق للموضوع. إنه بالأحرى ضروري، ضروري إلى حد أننا من دونه لا يمكن أن نكون أبداً أمام موضوعات، بوصفها ما تصوِّب نحوه أقوالُنا وما تقاس عليه وتُثبت أقوالُنا. فكيف يمكن أن يتطابق حكم علمي مع الموضوع، أي مثلاً كيف يمكن أن يكون حكم لعلم تاريخ الفن على أثر فني بالفعل حكماً منتمياً لهذا العلم، إذا لم يتعين مسبقاً الموضوع كأثر فني؟ كيف يمكن أن يكون قول بيولوجي عن حيوان في الحقيقة حكماً بيولوجياً، إذا لم يتم مسبقاً تعيين هذا الحيوان ككائن حي؟

يجب دائماً أن نتوفر مسبقاً بصدد الموضوع، من حيث ماهيته كموضوع، على معرفة بمضمونه، أي بحسب كنت على معرفة تأليفية، وذلك مسبقاً، قبلياً. من دون أحكام تأليفية قبلياً لا يمكن أبداً أن تقوم قبالتنا موضوعات بصفتها ما نصوِّب نحوه بعد ذلك، أي في أبحاثنا وأسئلتنا وبراهيننا الخاصة، وبصفتها ما نستند إليه باستمرار.

في كل أحكام العلوم تتكلم مسبقاً أحكام تأليفية قبلياً، أحكام مسبقة بالمعنى الحق والضروري. لا تقاس علمية كل علم بحسب عدد الكتب المؤلفة، وليس بحسب عدد المعاهد، ولا بالأحرى بحسب المنفعة التي يقدمها؛ بل تقاس بحسب مدى صراحة وتعيُّن انشغاله بأحكامه المسبقة. ليس هناك علم خال من الافتراضات المسبقة، لأن ماهية العلم تكمن في هذا الافتراض المسبق والحكم المسبق على الموضوع. كل ذلك لم يدَّعيه كنت فقط، بل بيَّنه، ولم يبينه فقط، بل أسسه. وُضع هذا التأسيس في تاريخنا في صورة **نقد العقل المحض** كعمل مبني.

إذا فهمنا ماهية الحقيقة بالمعنى التقليدي كتطابق القول مع الموضوع ـ وكنت أيضاً يفهمها بهذا المعنى ـ فإن الحقيقة مفهومة بهذا الشكل لا يمكن أن تكون، ما لم يتم قبل ذلك جعل الموضوع قائماً أمامنا بواسطة أحكام تأليفية قبلياً. لذلك ينعت كنت الأحكام التأليفية قبلياً، أي نسق مبادئ الفهم المحض، بأنها منبع كل الحقيقة (A 237, B 296). الارتباط الداخلي لما قلناه مع سؤالنا عن شيئية الشيء جلي.

الأشياء الحقة، أي تلك الأشياء التي يمكن أن ننشئ عنها حقيقة، هي بالنسبة لكنت موضوعات التجربة. لكن لا يمكن أن نبلغ الموضوع، إلا عندما نتخطى مجرد المفهوم نحو ذاك الآخر الذي يجب أن يضاف ويُجلَب. هذا الجلب يحدث كتأليف. إننا، بتعبير كنت، لا نقابل الأشياء إلا في مجال الأحكام التأليفية فقط، وبالتالي لا نقابل شيئية الشيء إلا في محيط السؤال عن كيف يكون الشيء عموماً ومسبقاً ممكناً كشيء، أي في الوقت نفسه كيف تكون أحكامٌ تأليفيةٌ ممكنةً قبلياً.

6. حول المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية

إذا جمعنا في نظرة واحدة كل ما قلناه عن حصر الأحكام التحليلية، فيجب أن تصبح الفقرتان الأوليان من المقطع الثاني مفهومتين:

تفسير إمكان الأحكام التأليفية مهمة لا ينشغل بها المنطق العام إطلاقاً، بل لا يحتاج حتى إلى معرفة اسمها. لكنه في منطق ترنسندنتالي هو العمل الأهم، بل العمل الوحيد عندما يتعلق الأمر بإمكان أحكام تأليفية قبلياً وكذلك بشروط ومدى صلاحيتها. ذلك أنه بعد إنهاء هذا العمل يمكن أن يحقق هذا المنطق هدفه الذي هو تعيين مدى وحدود الفهم المحض تعييناً تاماً.

في الحكم التحليلي أبقى عند المفهوم المعطى لكي أصل إلى أمر ما عنه. إذا كان الحكم موجباً فإنني أضيف لهذا المفهوم فقط ما تم سلفاً تفكيره فيه؛ وإذا كان سالباً فإنني أكتفي بإقصاء نقيضه عنه. أما في الأحكام التأليفية فيجب أن أخرج عن المفهوم المعطى لكي أنظر في علاقته بشيء آخر تماماً بالنسبة لما فكرناه فيه، بحيث لا تكون هذه العلاقة أبداً علاقة هوية ولا علاقة تناقض، وبحيث إننا لا يمكن أن نرى في الحكم ذاته لا الحقيقة ولا الخطأ. (A 154/ 5, B 193/ 4).

الآخر تماماً هو الموضوع. علاقة هذا الآخر تماماً بالمفهوم هو الجلب التمثلي للموضوع في عيان مفكِّر: التأليف. لا يمكن أن يلاقينا الموضوع إلا عندما نُقبِل على هذه العلاقة ونبقى فيها. لهذا يتعين أيضاً الإمكانُ الداخلي للموضوع، أي ماهيتُه، انطلاقاً من إمكان هذه العلاقة به. أين تكمن، أيْ أين تتأسس هذه العلاقة بالموضوع؟ الأساس الذي تقوم عليه يجب أن يُكشف وأن يوضع

صراحةً كأساس. هذا يتم في وضع المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية وتأسيسه.

في هذا الأساس الذي تم وضعه يتأسس شرط إمكان كل حقيقة. منبع كل حقيقة هو مبادئ الفهم المحض. هذه ذاتها، وبالتالي منبع كل الحقيقة هذا، تعود إلى ينبوع أعمق يأتي إلى النور في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية.

مع المقطع الثاني لقسمنا يبلغ مؤلف **نقد العقل المحض** بأكمله أساسه الأعمق الذي وضعه هو ذاته. المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية ـ أو أيضاً بعبارة أخرى: التعيين الأصلي لماهية المعرفة البشرية، حقيقتها وموضوعها ـ يتخذ في نهاية المقطع الثاني (A 158, B 197) هذه الصيغة: شروط **إمكان التجربة** عموماً هي في الوقت نفسه شروط **إمكان موضوعات التجربة**.

مَنْ يفهم هذه الجملة يفهم مؤلف كنت **نقد العقل المحض**. مَنْ يفهم هذا المؤلف لا يتعرف فقط على كتاب من كتب الفلسفة، بل يتمكن من التصور الأساسي لكينونتنا التاريخية الذي لا نستطيع تلافيه ولا القفز عليه ولا إنكاره بكيفية ما. لكن يجب في تحويل متملِّك أن نضعه موضع حسم في المستقبل.

المقطع الثاني سابق على الثالث من حيث المكانة أيضاً، فهذا ليس سوى بسط لذاك. وعليه لا يمكن أن نبلغ فهماً معيَّناً وممتلئاً للمقطع الثاني الحاسم إلا بعد أن نكون قد اطلعنا على المقطع الثالث. لهذا نقفز على المقطع الثاني ولا نعود إليه إلا بعد تأويل المقطع الثالث في نهاية عرضنا لسؤال الشيء في **نقد العقل المحض**.

المقطع الثالث يعرض نسقياً مجموع المبادئ التأليفية للفهم المحض. كل ما يجعل الموضوع موضوعاً، ما يحصر ماهية شيئية

الشيء، يتم تقديمه في سياقه الداخلي. نبتدئ أيضاً عند تأويل المقطع الثالث حالاً بتقديم المبادئ المفردة. شرح الاعتبار التمهيدي يتم فقط بالقدر الذي يسمح ببلوغ مفهوم أكثر تعيناً عن المبدأ عموماً وعن الزاوية الموجِّهة لتقسيم المبادئ.

لأجل ذلك تقدم الجملة الأولى من المقطع الثالث مفتاحاً: إن وجود مبادئ عموماً في مكان ما لا يمكن أن يعود إلا للفهم المحض، الذي ليس مجرد قدرة القواعد بالنسبة إلى ما يحدث، بل هو ذاته ينبوع المبادئ الذي يقوم بحسبه الكل (كل ما يمثل لنا فقط كموضوع) ضرورة تحت قواعد، لأنه من دونها لا يمكن أن تكون الظاهرات أبداً معرفة بموضوع يقابلها. (A 158/ 9, B 197/ 8).

7. تقديم نسقي لمجموع المبادئ التأليفية للفهم المحض

أ) المبادئ تتيح إمكان موضوعية الموضوع؛ قابلية المبادئ للتأسيس

قادتنا متابعة السؤال عن شيئية الشيء إلى نظرية كنت عن مبادئ الفهم المحض. كيف ذلك؟ الشيء الذي في متناولنا هو بحسب كنت موضوع التجربة. تعني التجربة عند كنت المعرفة النظرية بالكائن الممكنة للإنسان. هذه المعرفة ثنائية. لهذا يقول كنت: لا يمكن **الفهم** و**الحساسية** أن يعيِّنا بالنسبة لنا الموضوعات **إلا في ترابطهما.** (A 258, B 314) يتعين الموضوع كموضوع من خلال ترابط، أي وحدة ما يُعايَن في العيان ويفكَّر في التفكير. ينتمي لماهية الموضوع المقابل (das Gegen) والثابت (der Stand). ما يشكِّل ماهيةَ موضوعية الموضوع هو ماهيةُ هذا المقابل، إمكانُه الداخلي وأساسُه، وفي الوقت نفسه ماهيةُ هذا الثابت، إمكانيتُه الداخلية وأساسُه،

وأخيراً وقبل كل شيء وحدتُهما الأصلية، المقابَلة والثبات [45]معاً.

تعيين ماهية الموضوع عموماً اعتماداً على مبادئ أمر غير مقْنع في البداية. لكنه مع ذلك يصبح مفهوماً عندما ننتبه إلى التوجه التقليدي للفلسفة الغربية في سؤال الشيء. هنا تلعب السمة الأساسية الرياضية، أي الرجوع إلى أوليات عند كل تعيين للكائن، دوراً حاسماً. **كنت يبقى في هذا التقليد.** إلا أن نوع إدراكه وتأسيسه لهذه الأوليات يُحدث انقلاباً. فمبدأ التناقض، الذي كان يعتبر إلى ذلك الحين المبدأ الأعلى لكل الأحكام، تمت إزاحته عن موقع السيطرة. ما هي المبادئ التي حلت محله؟

في البداية يجب أن يلفت انتباهنا أن كنت لا يتكلم عن أوليات. الأوليات (Axiome) هي بالنسبة له نوع معيَّن من المبادئ القبلية، أي تلك المبادئ اليقينية مباشرةً، أي التي يمكن تأكيدها مباشرةً انطلاقاً من عيان الموضوع. ليس المقصود في سياقنا الحالي هذا النوع من المبادئ، وهو ما يلمح إليه أن الأمر يتعلق بمبادئ الفهم المحض. لكن يجب أولاً، بوصفها مبادئ، أن تتضمن أسس قضايا وأحكام أخرى. وفوق ذلك لا يمكن أن تتأسس هي ذاتها في معارف أسبق وأعم. (A 148/ 9, B 188). هذا لا ينفي أن لها تأسيساً خاصاً بها. السؤال يبقى فقط هو أين تجد تأسيسها. المبادئ التي تؤسس ماهية الموضوع لا يمكن أن تتأسس على الموضوع. لا يمكن أن تستقى المبادئ من الموضوعات عن طريق التجربة، لأنها هي ذاتها ما يجعل موضوعية الموضوع ممكنة. لكن المبادئ لا يمكن أيضاً أن تؤسَّس انطلاقاً من مجرد التفكير وحده، لأنها مبادئ **للموضوع.**

---

(45) يستعمل هايدغر die Gegenheit: المقابَلة للدلالة على طابع المقابِل (das Gegen)، كما يستعمل die Ständigkeit: الثبات للدلالة على طابع ما هو ثابت، ما له Stand.

وعليه، فإن المبادئ ليست أيضاً قضايا صوريةً ـ منطقيةً عامةً، مثل أ هي أ، يمكن أن يقال عنها إنها واضحة من تلقاء ذاتها. الاستناد إلى الفهم البشري السليم يخفق هنا. إنه في مجال الميتافيزيقيا هروب يبرهن في كل وقت على أن قضية العقل ميئووس منها (A 784, B 812). ما هو نوع الأساس الذي يقوم عليه إثبات مبادئ الفهم المحض هذه، وكيف تتميز من خلال نوع أساس إثباتها: هذا يجب أن يتبين من خلال نسق المبادئ ذاته.

ب) الفهم المحض كمنبع وكقدرة للقواعد. الوحدة، المقولات

تدل عودة كنت في تعيينه للشيء إلى مبادئ على أنه بقي قائماً في التقليد. لكن هذا التحديد التاريخي ليس بعد تفسيراً للمسألة. إذا كان كنت يعيِّن التفكير بكيفية جديدة، فيجب عليه أيضاً أن يبيِّن، على أساس تصوره الجديد لماهية الفهم، لماذا وبأي معنى تنتمي لهذا الأخير مبادئ.

كنت هو أول من استطاع ليس فقط أن يقبل ويؤيد ببساطة وجود مبادئ، بل أن يؤسسها انطلاقاً من ماهية الفهم ذاته. إلى هذا السياق تشير الجملة الأولى من المقطع الثالث حيث تقول صراحة: إن الفهم المحض هو ذاته ينبوع المبادئ. ينبغي بيان بأي معنى يصح هذا، وذلك اعتماداً على كل ما عرفناه حتى الآن عن ماهية الفهم. يعرِّف المنطقُ العام، الذي يعين الحكمَ كعلاقة بين تمثلي الحامل-المحمول، الفهمَ كقدرة على الربط بين التمثلات. كما أن التصور المنطقي للحكم صحيح، لكنه غير كافٍ، فإن تصور الفهم بهذا الشكل يبقى صائباً، ومع ذلك غير مرضٍ. يجب إدراك الفهم كتمثل متعلق بالموضوع، وبالتالي كربط بين تمثلات مبني بهذا الشكل:

بوصفه ذلك التمثل الذي يتحمل ويشكِّل هذه العلاقة بالموضوع من حيث هو كذلك.

الربط بين الحامل والمحمول ليس ببساطة ربطاً بعامة فقط، بل هو في كل حالة ربط معيَّن. لنتذكر الحكم المتعلق بموضوع: الشمس تدفئ الحجرة. يتم هنا تمثل الشمس والحجرة موضوعياً بحيث تُدرَك الشمسُ كسبب وصيرورةُ الحجرة دافئةً كنتيجة. الربط بين الحامل والمحمول يحدث على أساس العلاقة العامة بين السبب والنتيجة. الربط هو دائماً جمع متمثِّل بالنظر إلى نوع ممكن من الوحدة التي تطبع المجموع. عبر هذا التحديد للحكم لا زال يرْشَح، في شكل شاحب، المعنى الأصلي للـ lógos كضم.

كل نوع من الربط بين الحامل والمحمول في الحكم يفترض ويحمل في ذاته، كزاوية موجِّهة، تمثلَ **وحدة** يتم الربطُ بحسبها وبمعناها. ينتمي التمثل المستبق لهذه الوحدات الموجِّهة للربط إلى ماهية الفهم. تمثلات هذه الوحدات من حيث هي كذلك وبكيفية عامة هي، بحسب التعيين المعطى سابقاً، مفاهيم. إلا أن مفاهيم هذه الوحدات التي تنتمي للربط كفعل للفهم لم تُستمدَّ من موضوعات ما معطاة مسبقاً، إنها ليست مفاهيم مستقاة من إدراك موضوعات فردية حسياً. تنتمي تمثلات هذه الوحدات إلى أفعال الفهم، إلى ماهية فعل الربط. إنها تكمن بكيفية محضة في ماهية الفهم ذاته، ولهذا تسمى مفاهيم محضة للفهم: مقولات.

كشَف المنطق العام عدداً من أشكال الحكم، أي من طرقٍ للربط بين الحامل والمحمول يمكن ترتيبها في قائمة للأحكام. قائمة الأحكام هاته، التي تُظهر وترتب الطرق المختلفة للربط بين الحامل والمحمول، استمدها كنت من التقليد وأكملها. (قارن A 70, B 95). زوايا التقسيم هي: الكم، الكيف، الإضافة، الجهة. لهذا يمكن أن

ترشدنا قائمة الأحكام إلى أنواع ذات العدد نفسه من الوحدات ومن مفاهيم الوحدات التي تقود الربط المتنوع. تبعاً لقائمة الأحكام يمكن وضع قائمة بمفاهيم الوحدة هذه التي تنتمي للفهم المحض، بمفاهيمه الأصلية. (قارن A 80, B 106). إذا تم عموماً تمثل شيء كشرط للتوحيد ولوضع المتعدد في وحدة، فإن هذا الشرط المتمثَّل يعتبر قاعدةً للربط. نظراً لأنه ينتمي لماهية الفهم كربط بين التمثلات التمثلُ المستبق للوحدات التي تقعِّد لهذا الربط، ونظراً لأن هذه الوحدات المقعِّدة تنتمي لماهية الفهم ذاته، فإن الفهم هو في الأساس قدرة القواعد. لهذا يقول كنت (A 126): يمكن الآن أن نحدده [الفهم] بصفته قدرة القواعد، ويضيف: هذا التحديد أخصب وأقرب إلى ماهيته. الشيء عينه يقوله موضعنا في بداية المقطع الثالث، الفهم هو قدرة القواعد. هنا يتجلى التعيين الميتافيزيقي لماهية الفهم.

لكن مقطعنا يعود في تعيين ماهية الفهم بدرجة أعمق إلى الماهية. الفهم المحض ليس فقط قدرة القواعد، بل إنه منبع القواعد. هذا يعني أن الفهم المحض هو أساس ضرورة القواعد عموماً. لكي يأتي ما يتجلى، ما يتبدى، أي ما يظهر عموماً كقائم قبالتنا إلى أمامنا، يجب أن يتوفر المتبدي مسبقاً على إمكان أن يأتي بطريقة ما إلى الوقوف وإلى الثبات. لكن ما يقوم في ذاته، ما لا يتشتت هو ما يتجمع في ذاته، أي ما يتم جلبه إلى وحدة، ما يكون حاضراً في هذه الوحدة وبالتالي قاراً. الثبات هو الحضور (An-wesen) الموحَّد في ذاته انطلاقاً من ذاته. يشارك الفهمُ المحض في جعل هذا الحضور ممكناً. ففعله هو التفكير. لكن التفكير هو أنا أفكر، أنا أتمثل شيئاً بكيفية عامة في وحدته وتلازمه. يتبدى حضور الموضوع في استحضاره، في أن يصير حاضراً باتجاهي بفضل التمثل المفكِّر،

أي الموحِّد. لمن يحضر حضور الموضوع، هل لي أنا بصفتي أنا عرضياً مع أهوائي ورغباتي وآرائي، أو لي أنا كأنا يُبعد كل ذلك الذاتي ويجعل الموضوع ذاته يكون ما هو: هذا يتعلق بالأنا، أي بمدى وامتداد الوحدة والقواعد التي يُجعل تحتها ربط التمثلات، أي في الأساس بمدى ونوع الحرية التي بمقتضاها أكون أنا ذاتي كياناً ذاتياً (Selbst).

لا يستطيع الفهم أن ينجز الربط المتمثِّل (das vor-stellende Verbinden) إلا إذا تضمن في ذاته كيفيات للتوحيد، قواعدَ لوحدة الربط والتعيين، إلا إذا انبثقت من الفهم المحض قواعد هو أصلها ومنبعها. الفهم المحض هو أساس ضرورة القواعد، أي وجود المبادئ، لأن هذا الأساس، الفهم ذاته، ضروري، وذلك بمقتضى ماهية ذلك الذي ينتمي إليه الفهم المحض، بمقتضى ماهية المعرفة البشرية.

لو كنا نحن البشر منفتحين فقط لتدفق كل ما نحن عالقين وسطه، فإننا لن نكون في مستوى هذا التدفق. لا يمكن أن نسيطر عليه إلا بأن نخدمه من موقع أعلى، أي بأن نجعل التدفق يقوم قبالتنا، بأن نجعله واقفاً وبذلك نكوِّن ونصون مجالاً لثبات ممكن. في هذه الحاجة إلى ضرورة وجود التدفق الحر تتأسس ضرورة الفهم المحض. بمقتضى أصله الميتافيزيقي هذا يكون الفهم ينبوع المبادئ. هذه المبادئ هي بدورها منبع الحقيقة، أي إمكان تطابق تجاربنا عموماً مع الموضوعات.

هذا التطابق مع. . . ليس ممكناً إلا إذا أتى أمامنا ووقف أمامنا قبل ذلك ما يتم التطابق معه. على هذا النحو فقط يخاطبنا في الظاهرات شيء له طابع الموضوع، بذلك فقط تصبح قابلة للمعرفة بالنظر إلى موضوع يتكلم فيها ويقابلها (يوافقها). يقدم الفهم المحض

إمكان التطابق مع الموضوع بفضل موضوعية الظاهرات، أي شيئية الأشياء التي لأجلنا.

ج) المبادئ الرياضية والدينامية كقضايا ميتافيزيقية

على أساس ما عرضناه يمكن أن نفهم الجملة الحاسمة التي تفتتح المقطع الثالث (A 158/ 9, B 197/ 8). تضع مبادئ الفهم المحض أساس موضوعية الموضوع. فيها - أي في ترابطها - يتم بالذات إنجاز كيفيات التمثل التي ينفتح بمقتضاها المقابل والثابت المنتميين للموضوع وبالضبط في وحدتهما الأصلية. تتعلق المبادئ دائماً بهذه الثنائية الموحَّدة في ماهية الموضوع. لذا يجب علينا أن نضع الأساس باتجاه المقابل (das Gegen)، المقابلة (die Gegenheit) وفي الوقت نفسه باتجاه الثابت (der Stand)، الثبات (die Ständigkeit). انطلاقاً من ذلك ينشأ، بناءً على ماهية المبادئ، تقسيمها إلى مجموعتين. كنت يسميهما المبادئ الرياضية والمبادئ الدينامية. ما هو السبب الموضوعي لهذا التمييز؟ ما معناه؟

يعين كنت الشيء الذي في متناول معرفتنا بوصفه الشيء الطبيعي، الجسم، إنه هو موضوع التجربة، أي المعرفة الرياضية-الفيزيائية. الجسم متحرك أو ساكن في المكان، وذلك بحيث إنه يمكن تعيين الحركات، من حيث هي تغيرات في المكان، في علاقاتها تعييناً عددياً. إلا أن هذا التعيُّن الرياضي للجسم الطبيعي ليس بحسب كنت عرضياً، ليس مجرد صورة ملحقة به لحساب الحوادث؛ بل إن هذا الرياضي بمعنى المتحرك في المكان ينتمي بالأحرى في البداية وقبل كل شيء إلى تعيين شيئية الشيء. لإدراك إمكان الشيء ميتافيزيقياً نحتاج إلى تلك المبادئ التي يتأسس فيها هذا الطابع الرياضي للجسم الطبيعي. لهذا تسمى المجموعة الأولى من

مبادئ الفهم المحض المبادئ الرياضية. لا يعني هذا النعت أن المبادئ هي ذاتها رياضية، أي مبادئ تنتمي للرياضيات، بل إنها مبادئ ميتافيزيقية تتعلق بالطابع الرياضي للجسم الطبيعي، تضع له الأساس.

لكن الشيء بمعنى الجسم الطبيعي ليس فقط متحركاً في المكان، ليس فقط ما يشغل مكاناً، أي ليس فقط ممتداً، بل هو أيضاً ما يملأ المكان، يحتله، ينتشر في هذا الاحتلال ويتوزع ويفرض ذاته، إنه مقاومة، أي قوة. لايبنتز هو من كشف لأول مرة هذه السمة المميِّزة للجسم الطبيعي، كنت تبنى هذه التعيينات. إننا لا نعرف ما يملأ المكان ويكون حاضراً مكانياً إلا عن طريق القوى المؤثرة داخل المكان (A 265, B 321). القوة هي الطابع الذي يحضر به الشيء في المكان. إنه يكون فعلياً من خلال فعل تأثيره. الوجود الفعلي (Wirklichkeit) للشيء، حضوره، وجوده[46]، يتعين انطلاقاً من القوة (dynamis)، أي دينامياً. لهذا يسمي كنت مبادئ الفهم المحض التي تعيِّن إمكان الشيء بالنظر إلى وجوده المبادئ الدينامية. هنا أيضاً يجب أن نراعي ما قلناه عن نعت رياضي. إنها ليست قضايا من الديناميكا كفرع معرفي منتمٍ للفيزياء، بل مبادئ ميتافيزيقية تجعل المبادئ الفيزيائية للديناميكا ممكنة. ليس صدفة أن يعطي هيغل لمقطع مهم من **فينومينولوجيا الروح** يحصر فيه ماهية الموضوع كشيء طبيعي عنوان: القوة والفهم.

---

(46) في ما يلي يستعمل هايدغر كلمة Dasein ليس بالمعنى الاصطلاحي الذي أعطاه لها كدلالة على كيفية الوجود الخاصة بالإنسان، بل بالمعنى المتداول في عصر كنت، أي بمعنى الوجود الفعلي، التحقق. في هذه الحالة نترجمها بكلمة وجود. في هذا السياق نذكر بأننا نترجم هذه الكلمة في المعنى الذي أعطاه لها هايدغر بكلمة كينونة.

هذا الاتجاه المزدوج لتعيين الشيء الطبيعي، رياضياً ودينامياً، رسمه مسبقاً بوضوح لأول مرة لايبنتز (قارن مثلاً طبعة غيرهارد المجلد Gerhard IV، ص 394 والتي تليها). لكن كنت هو أول من تمكن من تقديم وتأسيس وحدتهما الداخلية في نسق مبادئ الفهم المحض.

تتضمن المبادئ تعيينات الأشياء من حيث هي ظاهرات، تلك التعيينات التي تنتسب لها مسبقاً، قبلياً، وذلك تبعاً للأشكال الممكنة لوحدة الربط الذي يقوم به الفهم، أي للمقولات. قائمة المقولات مقسمة رباعياً. هذا التقسيم يوازيه تقسيم المبادئ. كل من المبادئ الرياضية والدينامية تنقسم إلى مجموعتين، والنسق بأكمله إلى أربع مجموعات:

1. أوليات العيان. **2.** استباقات الإدراك الحسي. **3.** تماثلات التجربة. **4.** مصادرات التفكير التجريبي بعامة. نحاول في ما يلي أن نفهم تسمية هذه المبادئ انطلاقاً من عرضها. يلاحظ كنت صراحةً: اخترت هذه التسميات بحذر حتى لا تبقى الفروق بين هذه المبادئ من حيث البداهة والتطبيق غير ملحوظة (A 161, B 200). يتعلق الأمر بمبادئ الكم والكيف والإضافة والجهة.

لا يمكن فهم المبادئ (Grundsätze) إلا عبر المرور بدليلها؛ ذلك أن الدليل ليس سوى إظهار المبدأ الأول (Prinzip)، الأساس الذي تتأسس عليه والذي تستمد منه بالتالي ماهيتها ذاتها. لذا يتوقف كل شيء على هذه الأدلة. صيغة القضايا لا تقول الكثير، خاصة وأنها ليست مقبولة من تلقاء ذاتها. لذلك صرف كنت جهداً كبيراً في الأدلة؛ في الطبعة الثانية اشتغل كنت على صياغة الأدلة، أيْ على أدلة المجموعات الثلاث الأولى. كل الأدلة مبنية بحسب مخطط معيَّن يرتبط بالمضمون الأساسي لهذه المبادئ. وكذلك فإن صيغ

المبادئ الفردية، وبخاصة مبادئها الأولى، مختلفة في الطبعة الثانية عن الأولى. تقدم هذه الفروق إشارات مهمة إلى الاتجاه الذي يسير فيه قصد كنت من توضيحه وإلى الطريقة التي ينبغي بحسبها فهم المعنى الحق لهذه القضايا.

نحيط مرة أخرى الكل بنظرة واحدة حتى نستحضر من الآن فصاعداً الأساسي في وضع مبادئ الفهم المحض وتأسيسها. المبادئ هي مبادئ أولى لعرض الظاهرات. إنها الأسس التي على أساسها يمكن أن يعرض موضوع في ظهوره، إنها شروط موضوعية الموضوع.

انطلاقاً مما قيل الآن بكيفية عامة عن مبادئ الفهم المحض يمكن أيضاً أن نستخلص بوضوح بأي معنى هي أحكام تأليفية قبلياً وكيف يجب التدليل على إمكانها. الأحكام التأليفية هي تلك الأحكام التي توسع معرفتنا بالموضوع. يحدث هذا عموماً بحيث إننا نستمد المحمولات من الموضوع عن طريق الإدراك الحسي، أي بعدياً. إلا أن الأمر يتعلق الآن بمحمولات، بتعيينات للموضوع، تنتسب له قبلياً. هذه التعيينات هي تلك التي يتعين عموماً انطلاقاً منها وعلى أساسها ماذا ينتمي للموضوع كموضوع، تلك التعيينات التي تجمِّع تعيُّنات موضوعية الموضوع. يجب أن تكون كما هو واضح قبليةً؛ ذلك أننا لا يمكن أن نجرب هذا الموضوع أو ذاك إلا إذا كانت لدينا عموماً معرفة بما ينتمي للموضوع. لكن كيف يكون هذا ممكناً: تعيين الموضوع بما هو كذلك مسبقاً، قبل التجربة، لكن من أجلها؟ يتم بيان هذا الإمكان في أدلة المبادئ. لكن لا يقوم كل دليل إلا بأن يُظهر أساس هذه المبادئ ذاتها الذي يجب أن يكون دائماً وحصرياً هو الواحد ذاته والذي نجده بعد ذلك في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية. بناءً على ذلك، فإن مبادئ الفهم المحض الحقة

هي تلك التي يتم فيها التعبير كل مرة عن المبدأ الأول لقضايا المجموعات الأربع. وهكذا فليست الأوليات وليست الاستباقات والتماثلات والمصادرات ذاتها هي المبادئ الحقة، بل إن المبادئ هي المبادئ الأولى للأوليات، للاستباقات، للتماثلات وللمصادرات.

د) أوليات العيان

لننتبه حالاً إلى الفرق الذي لاحظناه سابقاً بين صيغتي الطبعة الأولى والثانية (A 162, B 202):

A: مبدأ الفهم المحض: كل الظاهرات هي بالنظر إلى العيان القائم فيها مقادير ممتدة.

B: المبدأ الأول لأوليات العيان هو: كل العيانات مقادير ممتدة.

ليست صيغة الطبعة الثانية دائماً أفضل من الطبعة الأولى. هما معاً تكملان بعضهما، ولهذا لهما قيمة خاصة، لأن كنت لم يضئْ صراحة هذا الميدان الكبير الذي اكتشفه بالشكل الذي كان يطوف بذهنه من حيث هو مهمة مطروحة على نسق الفلسفة الترنسندنتالية. أما بالنسبة لنا، نحن اللاحقين، فإن هذا اللامتناسقَ، الأخذَ والردَّ، المحاولات الجديدةَ، السفرَ الذي يفتح الطريق، أهمُّ وأخصبُ من نسق أملس تكون كل شقوقه ممتلئة ومنمقة.

قبل أن نجوب مسار دليل المبدأ الأول نسأل عمَّا يدور الحديث حوله هنا، عن المكوِّنيْن. نعرف أن الأمر يتعلق بتعيين ماهية الموضوع. يتعين الموضوع (Gegen-stand) بواسطة العيان والتفكير. الموضوع هو الشيء من حيث إنه يظهر. الموضوع ظاهرة. الظاهرة لا تعني هنا أبداً المظهر[47] (Schein) بل تعني الموضوع ذاته في

(47) أي ظهور الشيء على غير ما هو في حقيقته.

حضوره وقيامه هنا. في الموضع نفسه الذي يذكر فيه كنت في بداية **نقد العقل المحض** مكوِّني المعرفة، العيان والتفكير، يحدد أيضاً الظاهرة. في الظاهرة أسمي ما يقابل الإحساس **مادة** الظاهرة، أما ذلك الذي يجعل متعدد الظاهرة ينتظم في علاقات محددة فأسميه صورة الظاهرة. (A 20, B 34). الصورة هو ما تنتظم داخله الألوان والأصوات وما ماثلها.

د 1) الكِبَر والكمية

في المبدأ الأول يدور الحديث عن الظاهرات من جهة العيان القائم فيها، أي عن الموضوع من زاوية المقابل، التجلي، القدوم أمامنا. يقال من هذه الزاوية إن الظاهرات من حيث هي عيانات مقادير ممتدة.

ما هو المقدار، وماذا يعني المقدار الممتد؟ التعبير الألماني (Größe) له عموماً وبالأخص بالنسبة لكنت دلالتان؛ لهذا يفضل كنت أن يضيف التعبيرين اللاتينيين المختلفين بين قوسين، أو يستعمل في كثير من الأحيان التعبيرين اللاتينيين فقط لكي يضبط بوضوح الفرق الذي كشفه هو ذاته. نجد في نهاية فقرة وبداية الفقرة التي تليها المصطلحين المختلفين للمقدار (A 163/ 4, B 204): المقدار ككبر والمقدار ككمية[48] (انظر تأملات (Reflexionen)، رقم 6338 a، المجلد XVIII من المؤلفات الكاملة، ص 659 وما يليها). المقدار ككمية يجيب عن السؤال: كم قدْر الشيء؟ إنه المقاس، عدد الوحدات التي عددناها. مقدار حجرة يبلغ كذا وكذا متراً طولاً وعرضاً وارتفاعاً. لكن مقدار الحجرة هذا ليس ممكناً إلا لأن الحجرة لها بما

(48) نترجم في ما يلي Größe بكلمة مقدار؛ quantum بكلمة كبر؛ quantitas بكلمة كمية.

هي شيء مكاني عموماً فوق، تحت، وراء، أمام وجوار، لأنها كِبَر. يفهم كنت من ذلك ما نسميه عموماً المتسم بالكبر (das Großhafte). المقدار ككمية، كمقاس وقياس لما يتسم بالكبر، هو في كل مرة وحدة معينة تسبق فيها الأجزاءُ الكلَّ وتركبه. أما بالنسبة للمقدار ككبر، لما يتسم بالكبر، فالكل يسبق الأجزاء؛ إنه بالنظر إلى مجموع الأجزاء لامعيَّن ومستمر في ذاته. الكمية هي دائماً كبر خفي (quantum discretum)؛ إنها ليست ممكنة إلا بفضل تقسيم لاحق وتركيب (تأليف) مواز له داخل كبرٍ وعلى أساسه. أما هذا الأخير ذاته فلا يكون أبداً ما هو بفضل التأليف. نظراً لأن المقدار ككمية يتعيَّن بحسب هذا العدد وذاك من الأجزاء الكثيرة، فإنه قابل للمقارنة، في حين أن المكاني ـ بصرف النظر عن الكمية ـ هو دائماً ذاته في كل وقت.

يتعلق الأمر دائماً في المقدار ككمية بإنتاج المقدار. إذا تم ذلك بالانتقال من أجزاء إلى أجزاء إلى الكل عن طريق ضم تدريجي للأجزاء المنفصلة عن بعضها يكون المقدار مقداراً (كمية) ممتداً. مقدار المجموع [الحاصل] ممتد. (**تأملات**، رقم 5887، قارن 5891).

المقدار ككمية هو دائماً وحدة لفعل وضع متكرر. لا يتضمن في البداية تمثل هذه الوحدة سوى ما يفعله لذاته (für sich selbst) الفهمُ في وضع متكرر؛ إنه لا يتضمن شيئاً يتطلب الإدراك الحسي. (**تأملات** 6338 a) الكمية (Quantität) مفهوم محض للفهم. أما المقدار ككبر فلا؛ إنه لا ينتَج بواسطة الوضع، بل يعطى للعيان دفعة واحدة.

د 2) المكان والزمان ككبرين، كصورتين للعيان المحض

ماذا يعني الآن أن الظاهرات كعيانات هي مقادير ممتدة؟ تبين من خلال التعيين المقارن بين المقدار ككمية والمقدار ككبر أن الكمية تفترض دائماً الكبر، أن المقدار كقياس، كعدد، هو دائماً قياس لما يتسم بالكبر. لهذا يجب أن تكون الظاهرات كعيانات، أي

العيانات بما هي كذلك، كبرات، شيئاً متسماً بالكبر، لكي يمكن أصلاً أن تكون كميات. إلا أن ما له هذه الماهية (الكبر) بحسب كنت هما المكان والزمان. المكان مقدار، هذا لا يعني أنه كبير بهذا القدر وذاك. المكان هو بالضبط ما ليس في البداية بهذا القدر وذاك، بل هو ما يجعل المقدار ككمية ممكناً. لا يتم تركيب المكان بواسطة الأمكنة. لا يتكون المكان من أجزاء، بل كل مكان ليس دائماً سوى حصر للمكان في مجموعه، وذلك بحيث إن الحاجز والحد يفترضان المكان وامتداد المكان ويبقيان مثل المكان الجزئي في المكان. المكان مقدار (كبر) تعتبر كل تجزيئات المكان وتركيباته المتناهية المعينة بالقياس لاحقة عليه، بحيث لا يكون للمتناهي من هذا النوع إطلاقاً أيّ حق ولا دور في تحديد ماهيته؛ لهذا يسمى المكان مقداراً لامتناهياً (A 25). هذا لا يعني أنه من دون نهاية بالمقارنة مع التعيينات المتناهية، أي ككمية، بل ككبر لا يفترض كشرط له أي نهائي، بل على العكس هو ذاته شرط كل تقسيم وتجزيء متناه.

المكان وكذلك الزمان كبران متصلان (quanta continua)، متسمان أصلياً بالكبر، مقداران لا ـ متناهيان ونتيجة لذلك مقداران ممتدان ممكنان (كميتان). يقول مبدأ أوليات العيان: كل الظاهرات من جهة العيان القائم فيها مقادير ممتدة. لكن كيف يمكن أن تكون العيانات مقادير ممتدة؟ لأجل ذلك يجب أن تكون أصلياً متسمةً بالكبر (كبرات). هكذا يعتبر كنت المكان والزمان، وعن حق كما نرى. إلا أن المكان والزمان ليسا عيانين، بل هما: المكان والزمان.

عيَّنا سابقاً فعل العيان بوصفه تمثلاً مباشراً لفرديٍّ. بواسطة هذا التمثل يعطى إلينا شيء ما. العيان هو تمثل يعطي، وليس تمثلاً صانعاً يكوِّن عن طريق التركيب. العيان بمعنى المعايَن هو المتمثَّل بمعنى المعطى. لكن كنت يقول في الموضع الذي يعيِّن فيه المكان

كمقدار لا ـ متناه: يتم تمثل المكان في عطائه كمقدار لامتناهٍ (A 25). يتم تمثل المكان كمقدار معطى لامتناهٍ (B 39). التمثل الذي يأتي بالمكان من حيث هو كذلك إلى أمامنا هو تمثل يعطي، أي عيان؛ المكان ذاته معايَن وبهذا المعنى: عيان. المكان يعطى مباشرة. أين يعطى؟ هل المكان أصلاً في موضع ما؟ أليس هو بالأحرى شرط إمكان كل أين وهناك وهنا؟ التجاور مثلاً هو سمة للمكان. لكننا لا نبلغ هذا التجاور بواسطة المقارنة بين موضوعات متجاورة. لكي نجرب هذه الموضوعات بوصفها متجاورة يجب أن نكون قد تمثلنا مباشرةً التجاور وكذلك الأمام والخلف والفوق. هذه الأبعاد ليست تابعة للظاهرات، لما يتبدى؛ لأننا يمكن أن نتخيل كل الموضوعات في المكان غير موجودة، لكننا لا نستطيع أن نتخيل أن المكان ذاته غير موجود. عند كل تبدٍّ للأشياء في الإدراك الحسي يكون المكان متمثَّلاً كمعطى، وبالضبط مسبقاً، في كليته عموماً ومباشرة. لكن هذا الواحد المعطى عموماً، هذا المتمثَّل، ليس مفهوماً، ليس شيئاً متمثَّلاً بكيفية عامة مثل الشجرة عموماً. التمثل العام الشجرة يتضمن تحته كل الأشجار الفردية التي يمكن أن يقال عنها. أما المكان فيتضمن في ذاته كل الأمكنة الفردية. كل الأمكنة الفردية ليست سوى حصر للمكان الواحد أصلياً بصفته مكاناً وحيداً. المكان ككبر يعطى مباشرة بصفته هذا الوحيد. يسمى تمثلُ واحدٍ مباشرةً عياناً. المكان معايَن، وبالضبط معايَن، قائم إزاء النظر، قبل كل ظهور للموضوعات فيه. لا يتم الإحساس بالمكان عبر إحساسات، إنه معايَن مسبقاً ـ قبلياً ـ أي بكيفية محضة. المكان عيان محض. إنه، بصفته هذا المعايَن بكيفية محضة، يعين مسبقاً بصفته ما يمكن أن ينتظم داخله. . . المتنوع كلَّ ما يعطى تجريبياً ـ ما يعايَن حسياً ـ يسمي كنت المعيِّن أيضاً الصورة في مقابل المادة بصفتها ما يقبل التعيين. وعليه فإن المكان هو الصورة المحضة للعيان الحسي،

وبالضبط عيان الحس الخارجي. لكي يمكن أن نربط إحساسات معينة بشيء خارجي (أي بشيء في موضع آخر من المكان غير ذلك الذي أوجد فيه) يجب أن يكون بُعْد الخارج وبُعْد الخروج إلى شيء ما معطى مسبقاً.

ليس المكان عند كنت شيئاً قائماً في ذاته (نيوتن)، كما أنه ليس تعددية الوضعيات التي تنتج عن العلاقات بين أشياء قائمة في ذاتها (لايبنتز). المكان هو ذلك الوحيد، المتمثَّل مباشرة مسبقاً في تلقينا للمتجلي، هو مجموع كون الأشياء بجانب وخلف وفوق بعضها. ليس المكان سوى صورة كل ظاهرات الحس الخارجي، أي كيفية تلقينا للمتجلي، إنه إذاً تعيين لحساسيتنا. بناءً على ذلك لا يمكننا أن نتكلم على المكان، عن كائنات ممتدة... إلخ، إلا من موقع إنسانٍ. إذا تخلينا عن الشرط الذاتي الذي يمكن في ظله فقط أن نتلقى عياناً خارجياً، ... فإن تمثل المكان لا يعني شيئاً على الإطلاق (A 26, B 42/ 3).

يصح ما يوازي ذلك بالنسبة للزمان. كان المهم الآن فقط أن نفهم، من خلال توضيح عام لماهية المكان، ما معنى أن كنت يعين المكان بوصفه عياناً محضاً وكيف يدعي أنه يبلغ بذلك المفهوم الميتافيزيقي للمكان عموماً. ففي البداية بقي غريباً بأي معنى يمكن عموماً أن نحصر شيئاً ما في ماهيته عندما نحدده كعيان محض. الأشجار، الطاولات، المنازل، البشر هي أيضاً عيانات، معايَنات. لكن ماهية المنزل لا تكمن إطلاقاً في كونه عياناً. إنه معايَن من حيث إنه، المنزل، يتجلى؛ لكن كون الشيء منزلاً لا يعني كونه معايَناً. لا يمكن أيضاً أن يعين كنت أبداً ماهية المنزل بهذه الكيفية. لكن ما يصح عن المنزل يجب أن يصدق على المكان. أكيد، لو كان المكان شيئاً من نوع المنزل، شيئاً في المكان. المكان ليس في المكان.

وفوق ذلك فكنت لا يقول ببساطة: المكان عيان، بل عيان

محض وصورة للعيان الخارجي. ومع ذلك يبقى صحيحاً أن العيان هو ويبقى نمطاً لتمثل (Vor-stellen) شيءٍ ما، نوعاً من الولوج إلى شيء ما ومن عطاء شيء ما، لكنه ليس هو هذا الشيء ذاته.

لا يكون تحديد شيء ما كعيان ممكناً، بل وضرورياً، إلا عندما تشكل كيفيةُ عطائه هذا الشيءَ في كونه. لن يعني إذاً اعتبار المكان عياناً أن المكان معطى في كيفية العيان، بل إن كون المكان يكمن في أنه معطى في هذه الكيفية. هكذا يفهمه كنت بالفعل. يكمن كون المكان مكاناً في أنه يفسح لما يتبدى إمكان أن يتبدى في انتشاره. المكان يفسح، يمنح محلاً وموضعاً، وهذا الفسح هو الذي يشكل كونه. يعبر كنت عن هذا الفسح بأن يقول: المكان هو المعايَن المحض المتجلي مسبقاً قبل ومن أجل كل شيء، وبهذا المعنى فهو صورة للعيان. كون المكان معايَناً هو كون المكان فسيحاً. لا نعرف كوناً آخر للمكان. ليس لنا أيضاً أي إمكان للسؤال عنه. لا يمكن أن ننكر وجود صعوبات في ميتافيزيقيا المكان عند كنت ـ هذا بغض النظر عن أن ميتافيزيقيا لا تتضمن صعوبات لن تبقى أيضاً ميتافيزيقيا. لكن صعوبات التصور الكنتي للمكان لا تكمن هناك حيث يدعي المرء في الغالب العثور عليها، سواء من جهة البسيكولوجيا أو من جهة علم الطبيعة الرياضي (نظرية النسبية). الصعوبة الرئيسية لا تكمن في صيغة سؤال المكان ذاته، بل بالأحرى في إلحاق المكان كعيان محض بذات بشرية لم يعيَّن كونها بشكل كاف. (بصدد معرفة كيف ينبني سؤال المكان انطلاقاً من التخطي المبدئي للارتباط بالذات انظر Sein und Seit، §§19-24 و§70).

المهم الآن بالنسبة لنا هو فقط أن نبين كيف يمكن عموماً تصور المكان والزمان كعيانين. لا يعطي المكان ذاته إلا في هذا العيان المحض الذي فيه يكون المكان بما هو كذلك معرضاً لنا

مسبقاً من قِبلنا، متمثَّلاً كشيء يمكن رؤيته، مشكَّلاً مسبقاً بصفته ذلك المتسم بالكبر الذي يسمح بأن تكون الأشياء بجانب وفوق وخلف بعضها، الذي يسمح بتعددية تعطي انطلاقاً من ذاتها إمكان الحصر والحد.

المكان والزمان عيانان محضان. تمت معالجة العيان في الاستتيقا. العيان بحسبها هو ذلك الذي ينتمي قبلياً إلى موضوعية الموضوع، الذي يجعل الظاهرات تتبدى؛ العيان المحض ترنسندنتالي. الحسيات الترنسندنتالية لا تقدم إلا اعتباراً تمهيدياً. ثيمتها الحقة لا تبلغ هدفها إلا في معالجة المبدأ الأول.

د 3) دليل المبدأ الأول؛ كل المبادئ تتأسس في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية

ما قلناه يمهد لما هو أساسي من أجل فهم دليل المبدأ الأول وبالتالي لفهم هذا المبدأ ذاته. يتكون الدليل من ثلاث قضايا محصورة بوضوح إزاء بعضها. تبتدئ القضية الأولى بـ كل...، والثانية بـ والحال أن ...، والثالثة بـ إذن[49]... واضح أن هذه

(49) يقول الدليل بأكمله: كل الظاهرات تتضمن من حيث صورتها عياناً في المكان والزمان يقوم إجمالياً قبلياً في أساسها. إنه لا يمكن إذن أن يتم إمساكها، أي تلقيها في الوعي التجريبي إلا بواسطة تأليف المتنوع الذي يتم بمقتضاه إنتاج تمثلات مكان أو زمان معينين؛ أي بواسطة تركيب المتجانس ووعي الوحدة التأليفية للمتنوع (المتجانس). والحال أن وعي المتجانس المتعدد في العيان عموماً، من حيث إن بفضله يصبح تمثلُ موضوعٍ ممكناً هو مفهوم مقدارٍ (كميةٍ). إذن فإدراك موضوع كظاهرة لا يكون هو ذاته ممكناً إلا بفضلِ الوحدة التأليفية نفسها لمتنوع العيان الحسي التي بواسطتها يتم تفكير تركيب المتجانس المتنوع في مفهوم مقدارٍ؛ أي أن الظواهر هي جميعها مقادير، وبالضبط مقادير ممتدة لأنها كعيانات في المكان أو الزمان يجب أن يتم تمثلها بالتأليف نفسه الذي تم بفضله عموماً تعيين المكان والزمان *Kritik der reinen Vernuntft*, B 203-204.

القضايا الثلاث توجد في علاقة لها شكل قياس: مقدمة كبرى، مقدمة صغرى، نتيجة. كل الأدلة التالية ـ أدلة الاستباقات والتماثلات ـ التي لا توجد، مثل دليل الأوليات، إلا في الطبعة الثانية مبنية بهذا الشكل.

نتابع هذه الخطوات الثلاث بأن نشرح في الوقت نفسه ما بقي غير واضح في القضايا المنفردة.

يبتدئ الدليل بالإشارة إلى أن كل الظاهرات تتبدى في المكان والزمان؛ إنها تتضمن، من حيث كيفية ظهورها، من حيث صورتها، عياناً من النوع المذكور. ماذا يعني ذلك بالنسبة للظاهرات من حيث طابعها كموضوعات؟ نقول: القمر في السماء. إنه من حيث عطاؤه الحسي في إحساسات لامع، له لون مع ضياء وظلمة موزعين بكيفية متنوعة؛ إنه معطى خارجنا، هناك، في هذا الشكل المعين، بهذا الكبر، في هذا الابتعاد عن أجسام سماوية أخرى. المكان ـ ما يعطى داخله القمر ـ محصور ومحدود، في هذا الشكل، في هذا المقدار، في هذه العلاقات والمسافات. المكان هو مكان معيَّن، وهذا التعيُّن هو فقط ما يشكل مكان القمر، مكانية القمر. يتأسس تعيُّن القمر في هذا الشكل، هذا الامتداد، هذا الابتعاد عن آخر في فعلِ تعيينٍ. فعل التعيين هو جمع منظَّم، هو إبراز لقطع خاصة من الامتداد هي ذاتها متجانسة في أجزائها، مثلاً أجزاء الخط الدائري للشكل. لا يمكن أن يتبدى لنا اللامع الملوَّن بصفته هيئة للقمر بهذا الكبر والابتعاد، أي لا يمكن أن نتقبله ونتلقاه في محيط كل ما هو متجلٍّ مسبقاً لنا وقائم قبالتنا، إلا عندما يتم تقسيم تعددية المكان اللامتعيَّن في ذاته إلى أجزاء وجمعها انطلاقاً من هذه الأجزاء في تتالٍ معين ومع انتهاء معين.

المتجلي هو من جهة العيان القائم فيه، من حيث صورة كونه

معايَناً، أي بالنظر إلى المكان وتعدديته غير المتميزة في بادئ الأمر، معيَّن هكذا وهكذا: متجانس مركب. لكن كونه مركباً ليس كذلك إلا على أساس وحدةٍ هكذا وهكذا للشكل، للكبر، متمثَّلةٍ معه. تسود في التأليف - منظمةً إياه - وحدةٌ، تمثلٌ لوحدة، وعيٌ بها. بذلك نكون قد بيَّنا المضمون الأساسي للمقدمة الكبرى. تبتدئ المقدمة الصغرى مباشرةً مما قيل أخيراً، أي من وعي الوحدة التأليفية للمتعدد (B 203).

والحال أن وعي المتجانس المتعدد في العيان عموماً، من حيث إن بفضله يصبح تمثلُ موضوعٍ ممكناً، هو مفهوم مقدارٍ (كميةٍ). هنا يقول كنت بفضل ماذا تكون وَحدة المتعدد عموماً ممكنة. ننطلق من المتجانس المتعدد ذاته. المتجانس هو سلسلة ترتيب وجمع المتماثل الكثير في واحد، سلسلة كثرة لا تمييز فيها. وحدة كثرةٍ من هذا النوع هي كل مرة بقدر ما، أي كم عموماً. وحدةٌ على العموم لكثرةٍ على العموم هي التمثل الموجِّه لربطٍ، لـ أنا أفكر، هي مفهوم محض للفهم. لكن حيث إن مفهوم الوحدة هذا يتعلق كقاعدة للتوحيد بما يتسم بالكبر، بالكبر عموماً، فإنه مفهوم كميةٍ. هذا المفهوم ـ الكم ـ يجعل المتعدد المتجانس كل مرة متجمعاً في وحدة، يجعله واقفاً. بذلك يصبح تمثلُ موضوعٍ ممكناً، الـ أنا أفكر والمقابل بالنسبة للأنا. حيث إن الظاهرات تظهر ـ كما قيل في المقدمة الكبرى ـ في صورة المكان والزمان، فإن التعيين الأول للمتجلي بما هو كذلك هو هذا التوحيدُ بالنظر إلى الكمية، المتمفصلُ، الذي له شكل.

الآن تصبح النتيجة ملزمةً: إنها إذن نفس الوحدة ونفس التوحيد الذي يجعل الظاهرات تتجلى باعتبارها ذات شكل، كبيرة بقدر ما، في فسحة المكان والزمان والذي يجعل في التركيب عموماً المتجانسَ واقفاً ككميات لكثرة. إذاً فالظاهرات من جهة العيان القائم فيها، في

كيفية وقوفها المتجلي قبالتنا، هي مسبقاً مقادير ممتدة. لا يتخذ الكبر ـ المكان ـ هذه التشكيلات المكانية المتجلية المعيَّنة إلا في تأليف الكم. وحدة الكم نفسها تجعل المتجلي يقوم متجمعاً قبالتنا. بذلك يتم التدليل على هذا المبدأ. وبذلك يتم أيضاً تعليل لماذا تصح كل المبادئ التي تقول شيئاً عن التعددية المحضة للامتداد، مثل بين نقطتين لا يمكن رسم إلا مستقيم واحد، كقضايا رياضية على الظاهرات ذاتها، لماذا يمكن تطبيق الرياضيات على موضوعات التجربة. فهذا ليس مفهوماً من تلقاء ذاته، وليس ممكناً إلا تحت شروط معينة تم كشفها في التدليل على المبدأ. لهذا سمى كنت هذا المبدأ أيضاً المبدأ الترنسندنتالي لرياضيات الظاهرات (A 165, B 206). تحت عنوان أوليات العيان لا يتم وضع هذه ذاتها ومعالجتها. يتم التدليل على المبدأ بوضع أساس الحقيقة الموضوعية للأوليات، أي أساسها هي ذاتها كشروط ضرورية لموضوعية الموضوع. قابلية أوليّات رياضيات الامتداد أو العدد، وبالتالي الرياضيات عموماً، للتطبيق مشروعة بالضرورة، لأن شروط الرياضيات ذاتها، شروط الكمية والكبر، هي في الوقت نفسه شروط ظهور ما تطبق عليه الرياضيات.

بذلك نصل إلى الأساس الذي يجعل هذا الأساس وكل آخر ممكناً، والذي يحال إليه كل تدليل على كل مبدأ للفهم المحض. إنه الارتباط الذي يأتي إلى نظرنا الآن لأول مرة بصورة أوضح:

شرط تجربة الظاهرات، هنا بالنظر للشكل والمقدار ـ أي وحدة التأليف ككم ـ شرط التجربة هذا هو في الوقت نفسه شرط إمكان موضوع التجربة. في هذه الوحدة فقط تأتي التعددية المتجلية للمقابل إلى الثبات ـ وتكون موضوعاً. كمية الأمكنة والأزمنة تجعل استقبالَ المتجلي، إمساكَه، تركَ الموضوع يقوم قبالتنا لأول مرة ممكناً.

جواب المبدأ ودليله عن سؤالنا عن شيئية الشيء، أي عن موضوعية الموضوع، هو: نظراً لأن الموضوعية عموماً هي وحدةُ جمعٍ متعددٍ في تمثلٍ وحدةٍ ومفهوم مسبق، ونظراً لأن هذا المتعدد يتجلى في المكان والزمان، فإن المتجلي ذاته يجب أن يقوم قبالتنا في وحدة الكم كمقدار ممتد.

يجب أن تكون الظاهرات مقادير ممتدة. بذلك يقال أمرٌ ما عن كون الموضوعات ذاتها، لا يكمن مسبقاً في مفهوم شيء ما عموماً الذي نصدر عنه الحكم. مع تعيين الموضوع بأنه مقدار ممتد ننسب له تأليفياً أمراً ما، لكن قبلياً، ليس على أساس إدراكاتِ موضوعاتٍ فردية، بل مسبقاً انطلاقاً من ماهية التجربة عموماً.

ما هو قطب الرحى الذي يدور حوله الدليل بأكمله، أي ما هو الأساس الذي يستند إليه المبدأ ذاته؟ ما الذي عبر عنه أصلياً، بناءً على ذلك، المبدأ الأعلى وتم بالتالي إظهاره؟

ما هو أساس إمكان هذا المبدأ كحكم تأليفي قبلي؟ في هذا الحكم تم تطبيق مفهوم محض للفهم هو الكم على كبر المكان وبالتالي على الموضوعات التي تظهر في المكان. كيف يمكن عموماً أن يكون مفهومٌ محضٌ للفهم هو المعيِّن بالنسبة لشيء من قبيل المكان؟ يجب على هذين العنصرين المتباينين تماماً أن يتوافقا من منظور ما لكي يتوحدا عموماً بوصفهما ما يقبل التعيين وما يعيِّن، وذلك بحيث ينشأ بمقتضى هذا التوحيد بين العيان والتفكير موضوعٌ.

نظراً لأن هذه الأسئلة تتكرر في كل واحد من المبادئ وفي دليلها، فإنه لا ينبغي الآن الجواب عنها بعدُ. نريد قبل ذلك أن نرى أن هذه الأسئلة تعود دائماً وحتماً عند معالجة المبادئ. لكننا لا نريد أيضاً أن نرجئ الجواب إلى نهاية تأويل المبادئ، بل نريد أن نعرضه

بعد معالجة المبدأ اللاحق، عند الانتقال من المبادئ الرياضية إلى المبادئ الدينامية.

هـ) استباقات الإدراك الحسي

تضع المبادئ أساسَ الموضوع، إمكانَه الداخلي. تتناول المبادئ الرياضية الموضوع من زاوية المقابل (das Gegen) وإمكانه الداخلي. لهذا يتكلم أيضاً المبدأ الثاني مثل الأول عن الظاهرات من جهة ظهورها A .: **المبدأ** الذي يستبق كل الإدراكات بما هي كذلك يقول: في كل الظاهرات يكون للإحساس وللواقعي الذي يقابله في الموضوع (realitas phaenomenon) واقع الظاهرة مقدار مشتد، أي درجة B: مبدؤها هو: في كل الظاهرات يكون للواقعي الذي هو موضوع الإحساس مقدار مشتد، أي درجة.

يتم النظر هنا إلى الظاهرات من زاوية مخالفة لزاوية المبدأ الأول. هذا يفهم الظاهرات كعيانات، بالنظر إلى صورة المكان والزمان التي يتجلى فيها المتجلي. مبدأ استباقات الإدراك الحسي لا يهتم بالصورة، بل بما يتعين من قِبل الصورة باعتبارها هي المعيِّنة، بما يقبل التعيين بوصفه مادة الصورة. المادة لا تعني هنا العنصر المادي القائم أمامنا. المادة والصورة يفهمان هنا بوصفهما مفهومين تفكُّريين، وبالضبط المفهومين الأكثر عمومية، اللذين ينتجان عند التمعن التفكُّري في بنية التجربة (قارن A 266, B 322 وما يليهما).

في التدليل على الاستباقات يتم الحديث عن الإحساسات، عن الواقعي، لكن أيضاً مرة أخرى عن المقدار، وبالضبط عن المقدار المشتد. لا يتعلق الأمر هنا بأوليات العيان، بل بما هو أساسي في الإدراك الحسي، أي في تمثل يكون فيه أيضاً الإحساس (B 207).

هـ 1) تعدد دلالة كلمة الإحساس؛ نظرية الإحساس وعلم الطبيعة الحديث

في المعرفة البشرية يجب أن يتجلى ويعطى ما هو قابل للمعرفة، لأن الكائن هو آخر بالنسبة لنا، ولأننا لم نصنع ولم نبدع نحن أنفسنا الكائن. لكي نجعل الإسكافي يعرف ما هو الحذاء لا نحتاج إلى أن نظهره له؛ إنه يعرف ذلك من دون الحذاء المتجلي، ويعرفه من دون هذا الحذاء بكيفية أفضل وأحق، لأنه يستطيع أن ينتج مثله. أما ما لا يستطيع أن ينتجه، فيجب أن يقدَّم له من جهة أخرى. نظراً لأننا نحن البشر لم نبدع الكائن بما هو كذلك في كليته، ولن نستطيع أبداً أن نبدعه، فإنه يجب أن يُظهَر لنا حتى نعرفه.

في هذا الإظهار للكائن في تجليه تكون لذلك الفعل الذي يُظهر الأشياء بأن يبدعها بمعنى ما، إبداع الأثر الفني، مهمةٌ ممتازة. الأثر يؤثر بإحداثه عالماً. العالم يفتح الأشياء داخله. إمكان وضرورة الأثر الفني ليست سوى دليل واحد على أننا لا نعرف شيئاً عن الكائن إلا عندما يعطى لنا قصداً.

إلا أن ذلك غالباً ما يحدث عند تجلي الأشياء في محيط التجربة اليومية. لأجل ذلك يجب أن تعْرِض لنا الأشياء، أن تؤثر فينا، أن تداهمنا وتنفذ إلينا. خلال ذلك تنتج انطباعات، أي الإحساسات. تتوزع تعدديتها على الحقول المختلفة لحواسنا، الرؤية، السمع. . . إلخ. في الإحساس وتدفقه يكمن ذلك الذي يشكل الفرق الحق بين التجريبي والمعرفة القبلية (A 167, B 208/ 9). التجريبي هو البعدي، هو الثاني ـ إذا نظرنا انطلاقاً منا على أساس أننا الطرف الأول ـ اللاحق دائماً، المشارك جانبياً. لفظ إحساس (Empfindung) هو في البداية مزدوج الدلالة مثل لفظ التمثل (Vorstellung): فهو

يعني أولاً المحسوس، الأحمر الذي نتلقاه، الصوت، إحساس الأحمر، إحساس الصوت. ويعني في الوقت نفسه فعل الإحساس كحال لنا نحن أنفسنا. لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الفرق. ما نطلق عليه الإحساس جد متعدد الدلالة، لأنه يشغل موقعاً وسطاً متميزاً بين الأشياء والإنسان، بين الموضوع والذات. يختلف تصور وتأويل ماهية الإحساس ودوره باختلاف كيفية تأويلنا للموضوعي ومفهومنا عن الذاتي. لن نذكر هنا سوى تصور انتشر في وقت جد مبكر في التفكير الغربي ولم يتم أيضاً إلى اليوم، من عدة نواح، تخطيه. كلما انصرف المرء إلى رؤية الأشياء بحسب هيئتها البحتة، بحسب الشكل والموقع والامتداد (ديموقريط وأفلاطون)، كلما أصبح ما يملأ المسافات، ما يعطى حسياً، أكثر إلحاحاً بالمقارنة مع العلاقات المكانية. في ما بعد أصبحت معطيات الإحساس ـ اللون، الصوت، الضغط والصدم ـ اللبنات الأولى والحقة التي يتركب منها الشيء.

بمجرد أن تم تفتيت الأشياء إلى تعددية من المعطيات الحسية، لم يبق ممكناً تأويل ماهيتها الموحدة إلا بالقول إن الأشياء في الحقيقة ليست سوى ركامات من الانطباعات الحسية التي لها فوق ذلك قيمة استعمالية وقيمة جمالية وأيضاً، من حيث إننا نعرفها، قيمةً متعلقة بالحقيقة. الأشياء هي ركاماتٌ من الإحساسات متوفرةٌ على قيم. هنا يتم تصور الإحساسات لذاتها (für sich). يُجعل منها هي ذاتها أشياء، من دون أن يقال قبل ذلك ما هو الشيء الذي، بعد تشظيه، تتبقى الشظايا ـ الإحساسات ـ بوصفها الأصلي المزعوم.

لكن الخطوة اللاحقة هي تأويل شظايا الأشياء، الإحساسات، كنتائج لسبب. تسجل الفيزياء أن سبب اللون موجاتٌ ضوئية، تغيراتٌ دورية في الأثير من دون نهاية. كل لون له عدد معين من الاهتزازات، طول موجات الأحمر مثلاً 760 ميكروناً وعدد اهتزازاته

400 بليون في الثانية. هذا هو الأحمر؛ إنه يُعتبر الأحمر الموضوعي، في مقابل الإحساس بالأحمر الذي هو مجرد انطباع ذاتي. وأجمل من ذلك أن يتمكن المرء من إرجاع هذا الإحساس بالأحمر كحالة تهيُّج إلى تيارات كهربائية في الحبال العصبية. عندما نصل إلى هذا الحد نعرف ما هي الأشياء موضوعياً.

يظهر تفسير الإحساس هذا علمياً جداً، لكنه ليس كذلك، لأنه يغادر حالاً مجال المعطى الحسي وما ينبغي تفسيره، أي اللون بوصفه معطى. وفوق ذلك لم يتم الانتباه إلى أن هناك فرقاً بين أن نقصد باللون التلون المعيَّن لشيء، هذا الأحمر في الشيء، أو الإحساس بالأحمر من حيث هو معطى في العين. هذا المعطى الذي ذكرناه أخيراً ليس معطى مباشرة. نحتاج إلى موقف معقد ومصطنع جداً لكي نتناول الإحساس باللون بما هو كذلك في مقابل لون الشيء. لو انتبهنا رغم ذلك ـ مع إبعاد كل نظرية للمعرفة ـ إلى الكيفية التي يعطى بها لون الشيء، مثلاً إلى أخضر ورقة، فإننا لا نجد هنا أي سبب يثير فينا نتيجة. إننا لا نتلقى أبداً أخضرَ الورقة بصفته نتيجة فينا، بل بصفته أخضرَ الورقةِ.

لكن عندما يتم تصور الشيء والجسم ـ كما هو الأمر في الفيزياء الرياضية الحديثة ـ كشيء ممتد له مقاومة، تتحول التعددية العيانية إلى تعددية لمعطيات الإحساس. ليس المعطى اليوم بالنسبة للفيزياء الذرية التجريبية سوى تعددية البقع الضوئية والخطوط على اللوحة الفوتوغرافية. تأويل هذا المعطى لا يحتاج إلى افتراضات أقل من تلك التي يحتاجها تأويل قصيدة شعرية. إن صلابة أجهزة القياس وقابليتها للَّمس هو فقط ما يولد المظهر بأن هذا التأويل يقوم على أرضية أكثر صلابة من تأويلات الشعراء في علوم الروح التي يُزعم أنها لا تقوم إلا على خواطر ذاتية.

لكن لا زال هناك لحسن الحظ إلى حين ـ خارج الموجات الضوئية والتيارات العصبية ـ تلون ولمعان الأشياء ذاتها، أخضر الورقة وأصفر حقل الحبوب، أسود الغربان ورمادي السماء. الارتباط بكل ذلك ليس فقط حاضراً هو أيضاً، بل يجب دائماً افتراضه بصفته ما يتم تدميره وتأويله بكيفية محرَّفة بواسطة صيغة السؤال الفيزيولوجي الفيزيائي.

يطرح السؤال: ما الأكثر كوناً، ذلك الكرسي الخشن مع الغليون الذي تظهره لوحة فان غوغ (Van Gogh)، أم الموجات الضوئية التي تقابل الألوان المستعملة فيها، أم الأحوال الحسية التي توجد فينا عند مشاهدة اللوحة؟ في كل مرة تلعب الإحساسات دوراً، لكن في كل مرة بمعنى مختلف. يختلف لون الشيء مثلاً عن التهيُّج المعطى في العين الذي لا ندركه أبداً بما هو كذلك مباشرة. لون الشيء ينتمي للشيء. إنه لا يقدم لنا ذاته كسبب لحال فينا. لونُ الشيءِ ذاتُه، مثلاً الأصفر، ليس هو هذا الأصفر بالذات إلا بصفته منتمياً لحقل الحبوب. اللون وتلوُّنه اللامع يتعينان كل مرة انطلاقاً من الوحدة الأصلية والنوع الأصلي للشيء الملوَّن ذاته. وهذا لا يتركب لاحقاً من إحساسات.

هذه الإشارات ينبغي فقط أن تساعد على بيان أن ما يعنيه المرء عندما يتكلم عن الإحساس ليس واضحاً مباشرة. لا يعكس التعدد الذي لا حدود له في دلالة الكلمة والتعدد غير المتمكِّن منه للشيء الذي نقصده سوى التردد والارتباك اللذين يعوقان تعييناً كافياً للصلة بين الإنسان والشيء.

يسود بشكل واسع الاعتقاد أن تصور الأشياء كمجرد تعددية للمعطيات الحسية هو شرط التعيين الرياضي الفيزيائي للأجسام، وبأن نظرية المعرفة التي ترى أن المعرفة تكمن أساساً في الإحساسات هي

أساس نشأة علم الطبيعة الحديث. والواقع أن الأمر معاكس لذلك. فالمعالجة الرياضية للشيء كمتحرك ممتد في المكان والزمان نجم عنها تصورُ المعطى المألوف يومياً كمجرد مادة أولية وتشظيتُه إلى تعددية من الإحساسات. المعالجة الرياضية هي التي جعلت المرء من جديد مستعداً لقبول نظرية عن الإحساسات توافق هذه المعالجة. بقي كنت أيضاً في مستوى هذه المعالجة؛ فقد قفز مسبقاً، مثل التقليد السابق واللاحق، على ذلك المجال من الأشياء الذي نحس مباشرة بألفة معه، الأشياء كما يُريها لنا أيضاً الرسام: الطاولة البسيطة في لوحة فان غوغ مع الغليون الذي تم قبل قليل وضعه أو تركه في مكانه.

هـ 2) مفهوم الواقع لدى كنت؛ المقادير المشتدة

رغم أن نقد كنت بقي منذ البدء في مجال تجربة موضوع المعرفة الرياضية-الفيزيائية للطبيعة، فإن تأويله الميتافيزيقي لعطاء الإحساس يختلف بشكل أساسي عن كل التأويلات السابقة واللاحقة، أي إنه متفوق عليها جميعاً. أنجز كنت تأويل موضوعية الموضوع من جهة ما يعطى فيه حسياً من خلال وضع مبدأ استباقات الإدراك الحسي ومن خلال دليله. ما يسم التأويل السائد لكنت لحد الآن هو إما إغفال هذا المقطع أو فهمه بشكل سيء من كل وجه. الدليل على ذلك هو الارتباك الذي يحصل عند التعامل مع مفهوم أساسي يلعب دوراً جوهرياً في هذا المبدأ. نقصد مفهوم الواقعي (das Reale) ومفهوم الواقع (die Realität).

ينتمي أيضاً هذا المبدأ واستخدامه لدى كنت إلى التمهيد الأولي للدخول إلى **نقد العقل المحض**. تعبير الواقع (Realität) يُفهم اليوم بمعنى الواقع الفعلي (Wirklichkeit) أو الوجود (Existenz). بهذا

المعنى نتكلم عن سؤال واقعية العالم الخارجي ونعني بذلك مناقشة هل هناك خارج الوعي شيء فعلي وموجود حقاً. يعني التفكير بواقعية سياسية (realpolitisch) مراعاة الوضعيات والأحوال القائمة بالفعل. الواقعية في الفن هي نوع العرض الذي يُزعم أنه يكتفي بنسخ ما هو موجود فعلياً أو ما يُعتقد أنه كذلك. لكي نفهم ماذا يعني كنت بالواقعي في الظاهرة يجب أن نبعد عن أذهاننا الدلالة الرائجة اليوم للواقع بمعنى الوجود الفعلي. وفوق ذلك، فإن هذه الدلالة الرائجة لكلمة واقع اليوم لا توافق المعنى الأصلي للكلمة ولا الاستعمال البدئي لهذا المصطلح في الفلسفة الوسيطة والحديثة إلى حدود كنت. ومع ذلك فمن الراجح أن الاستعمال الرائج نشأ من عدم فهم وسوء تأويل استعمال كنت للكلمة.

لفظ (Realität) آت من (realitas)؛ يعني (realis) ما ينتمي إلى الـ res، وهذا يعني الشيء (Sache). الواقعي هو ما ينتمي لشيء ما، ما يشكل مضمون[50] (der Wasgehalt) شيء ما، مثلاً منزل، شجرة، ما ينتمي إلى ماهية شيء، إلى الـ essentia. يُقصَد بالواقع أحياناً مجموعُ تعيينات ماهية شيءٍ أو مكوناتُه الفردية. بهذا المعنى فإن الامتداد هو واقعٌ للجسم الطبيعي، وأيضاً الثقل، عدم قابلية الاختراق، قوة المقاومة. كل ذلك واقعي (real)، ينتمي إلى الـ res، إلى الشيء الذي هو الجسم الطبيعي، بغض النظر عن أن هذا الجسم موجود فعلياً أو لا. تنتمي لواقع طاولةٍ مثلاً الماديةُ؛ وهنا ليس من الضروري أن تكون الطاولة موجودة فعلياً، أي بالمعنى الراهن واقعية (real). كون الشيء فعلياً، أي وجوده، هو ذاتُه

(50) ما يشكل قوام شيء ما، ما يكونه شيء ما، مجموع الكيفيات والتعيينات التي تميز شيئاً ما بغض النظر عن وجوده الفعلي أو عدم وجوده. ترجمناها اختصاراً بكلمة المضمون.

تعيين يُضاف إلى ماهيته، ومن هذه الزاوية فإن الوجود (existentia) ذاته كان يعتبر واقعاً. كنت هو أول من بين أن الوجودَ الفعلي (Wirklichkeit)، كونَ الشيء قائماً (Vorhandensein)، ليس محمولاً واقعياً (reales Prädikat) للشيء؛ بمعنى أن مائة دينار ممكنة، أي منظوراً إليها من حيث واقعها (Realität)، لا تختلف أدنى اختلاف عن مائة دينار فعلية؛ إننا في كل مرة أمام نفس المضمون[51] (Sachheit)، أي مائة دينار، نفس الما (Was)، الشيء نفسه (res)، سواء بالإمكان أو بالفعل.

نميز الوجود الفعلي عن الإمكان وعن الضرورة؛ يجمع كنت هذه المقولات الثلاث كلها تحت عنوان الجهة. الواقع (Realität) لا يوجد تحت هذه المجموعة، ومن ذلك نتبين أن الواقع لا يعني الوجود الفعلي. إلى أي مجموعة ينتمي الواقع، أي ما هو معناه الأعم؟ إنه الكيفية (Qualität) ـ كيف (quale) ـ ، هكذا وهكذا، هذا وهذا، إنه **ما** (Was)؛ الواقع كمضمون (Sachheit) يجيب عن السؤال **ما** هو شيء ما، وليس عن السؤال هل يوجد (A 143, B 182). الواقعي الذي يؤلف الشيء (res) هو تحديد للشيء (res) من حيث هو كذلك. هكذا تم شرح مفهوم الواقع (Realität) في الميتافيزيقيا السابقة لكنت. يتبع كنت في استخدام المفهوم الميتافيزيقي واقع (Realität) الكتابَ المدرسي لبومغارتن الذي تمت فيه صياغة التقليد الميتافيزيقي الوسيط والحديث بكيفية مدرسية.

السمة الأساسية للواقع (realitas) عند بومغارتن هي التعيُّن (determinatio). الامتداد والمادية هما واقعان، أي تعيينان منتميان للشيء (res) جسم. الواقع (realitas) بمعنى أدق هو (determinatio

---

(51) الشيئية، من الشيء (Sache)، ما يشكل شيئاً ما من حيث مضمونه.

positiva et vera)، تعيين ينتمي للماهية الحقيقية لشيء ووُضع بوصفه كذلك. المفهوم المضاد هو ما (ein Was) محدَّد لا يعيِّن الشيء بكيفية موجبة، بل بالنظر إلى ما ينقصه. وهكذا فالعمى نقصان، أي هو ما يبقى غائباً عن ما هي الرؤية. لكن جلي أن العمى ليس لاشيء. صحيح أنه ليس تعييناً موجباً، لكنه تعيين سالب، أي نفي. المفهوم المضاد للواقع (Realität) هو النفي.

يعطي كنت لهذا المفهوم أيضاً، الواقع (realitas)، تأويلاً نقدياً جديداً، كما فعل بالنسبة لكل المفاهيم الأساسية التي أخذها عن الميتافيزيقيا التقليدية. الموضوعات هي الأشياء في كيفية ظهورها. الظاهرات تجعل كل مرة أمراً ما (etwas)، ما (Was) محدداً، يتبدى. ما يتدفق خلال ذلك في المقام الأول علينا، ما يقتحمنا ويمسنا، هذا الما (Was) الأول والشيئي يسمى الواقعي (das Reale) في الظاهرة؛ شيء أو موضوع مع كيفية (aliquid sive obiectum qualificatum) هو ملء المكان والزمان (WW XVIII n, 6338a, S. 663). الواقعي في الظاهرات (realitas phaenomenon) (A 168, B 209) هو ذلك الذي يجب، بوصفه المضمون (Wasgehalt) الأول، أن يملأ فراغ المكان والزمان، حتى يمكن أصلاً أن يظهر شيء ما وحتى يصبح الظهورُ، تدفقُ مقابلٍ لنا، ممكناً.

ليس الواقعي في الظاهرة بمعنى كنت هو ما يوجد فعلياً في الظاهرة بالمقارنة بما يمكن أن يكون فيها غير فعلي، أي مجرد مظهر ووهم. الواقعي هو ذلك الذي يجب أولاً أن يكون معطى حتى يمكن الحسم في الوجود الفعلي لشيء معين أو عدم وجوده. الواقعي هو الما (Was) المحض والضروري الأول من حيث هو كذلك. من دون الواقعي، المضمون (Sachheit)، لا يكون الموضوع غير موجود فعلياً وحسب، بل يكون لاشيء إطلاقاً، أي من دون ما (Was) يتعين بناءً

عليه بصفته هذا وهذا. في هذا الما، في الواقعي، يتصف[52] الموضوع بأنه متجلٍّ هكذا وهكذا. الواقعي هو الكيف (quale) الأول للموضوع.

بجانب هذا المفهوم النقدي للواقع يستعمل كنت هذا المصطلح في الوقت نفسه بالمعنى الواسع التقليدي الذي يدل على كل مضمون (Sachheit) يُشارك في تعيين ماهية الشيء، ماهية الشيء كموضوع. وهكذا كثيراً ما نصادف، وخاصة عند سؤال أساسي في **نقد العقل المحض**، تعبير "الواقع الموضوعي". هذا التعبير أثار وشجع سوء تأويل **نقد العقل المحض** كنظرية للمعرفة. تم شرح مصطلح الواقع الموضوعي بصدد معالجة المبدأ الأول. السؤال هنا هو هل وكيف تنتمي مفاهيم العقل المحضة، التي لم تستمد تجريبياً من الموضوع، مع ذلك إلى مضمون (Sachgehalt) الموضوع، هل يتوفر مثلاً "الكم" على واقع موضوعي (objektive Realität). لا يعني هذا السؤال هل الكم قائم فعلياً وهل يقابله شيء خارج الوعي. بل إن السؤال هو بالأحرى هل ولماذا ينتمي الكم إلى الموضوع (Gegenstand) كموضوع، إلى الموضوع (Objekt) بما هو كذلك. للمكان والزمان واقع تجريبي.

بجانب الإحساس والواقع يتحدث المبدأ الثاني عن المقدار المشتد. شرحنا سابقاً الفرق بين الكبر والكمية في مفهوم المقدار. عندما نتحدث عن المقدار الممتد، يكون معنى المقدار الكمية، قياس المقدار، وبالضبط قياس كثرة مركبة من أجزاء. المشتد، الاشتداد (intensio) ليس سوى كمية كيفيةٍ، كمية واقعٍ، مثلاً كمية مساحة لامعة (القمر). نجد المقدار الممتد للموضوع عندما نقيس

(52) qualiziert sich، باستخدام هذا الفعل يعمل هايدغر على التمهيد للانتقال إلى الكلمة اللاتينية quale: الكيف، ثم إلى الكلمة الألمانية Qualität: الكيفية.

تدريجياً امتداداته المكانية، أما مقداره المشتد فنجده عندما لا نهتم بالمقدار الممتد، عندما لا ننتبه إلى المساحة كمساحة، بل إلى الما المحض للمعانها، لقدر اللمعان، التلوّن. الشدة هي كمية الكيفية. كل مقدار هو ككمية وحدةُ كثرة؛ لكن المقدار الممتد والمشتد هما وحدة كثرة على طريقتين مختلفتين. الوحدة في المقدار الممتد لا تدرَك أبداً إلا على أساس وفي جمع الأجزاء الكثيرة الموضوعة في البداية مباشرة. أما المقدار المشتد فيدرَك مباشرة كوحدة. الكثرة التي تنتمي للشدة لا يمكن أن تُتمثل فيها إلا باقتراب مشتدٍّ من النفي إلى حد الصفر. كثرات هذه الوحدة لا تكمن فيها منتشرة بحيث يعطي الانتشارُ الوحدةَ عن طريق عد الأجزاء والقطع الكثيرة. الكثرات الفردية للمقدار المشتد تنشأ بالأحرى عن طريق حصر وحدة كيفٍ؛ كل منها هي ذاتها من جديد كيف، هي وحدات كثيرة. مثل هذه الوحدات تسمى درجات. إن صوتاً مرتفعاً مثلاً لا يتركب من عدد محدد من هذه الأصوات، بل هناك من الصوت المنخفض إلى المرتفع تراتب في الدرجات. كثرات وحدةِ شدةٍ هي دائماً وحدات كثيرة. كثرات وحدة امتدادٍ هي في كل مرة وحداتُ كثرةٍ مفردةٌ. لكنهما معاً، الشدة والامتداد، يمكن ترتيبهما ككميات تحت الأعداد؛ إلا أن درجات ومراتب الاشتدادات لا تصبح بواسطة ذلك مجرد حشد من الأجزاء.

هـ 3) الفهم الترنسندنتالي للإحساس لدى كنت، دليل المبدأ الثاني

لنفهم الآن المبدأ في مضمونه العام (A 166):

المبدأ الذي يستبق كل الإدراكات بما هي كذلك يقول: في كل الظاهرات يكون للإحساس وللواقعي الذي يقابله في الموضوع (realitas phaenomenon) واقع الظاهرة مقدار مشتد، أي درجة.

تقول صيغته في B 207: **في كل الظاهرات يكون للواقعي الذي هو موضوع الإحساس مقدار مشتد،** أي درجة.

لكننا لا ندرك المبدأ إلا على أساس الدليل الذي يبين أين يتأسس هذا المبدأ كمبدأ للفهم المحض. مسار الدليل هو في الوقت نفسه شرح المبدأ. لا نستطيع تقدير الفرق بين صيغة الطبعة الأولى والطبعة الثانية وأن نحسم بصدد أفضلية إحداهما بالمقارنة بالأخرى إلا بعد التمكن من الدليل. بقي أن ننتبه إلى أن المبدأ يقول شيئاً عن الإحساسات، لكن ليس على أساس وصف تجريبي بسيكولوجي أو حتى تفسير فيزيولوجي لنشأتها ومصدرها، بل على طريق اعتبار ترنسندنتالي. وهذا يعني: يتم النظر مسبقاً إلى الإحساس بصفته ما يعمل في علاقة التخطي نحو الموضوع وعند تعيين موضوعيته. يتم حصر ماهية الإحساس انطلاقاً من دوره داخل العلاقة الترنسندنتالية.

هكذا يصل كنت في سؤاله عن الإحساس ووظيفته في ظهور الأشياء إلى تصور أساسي من نوع جديد. ليس الإحساس شيئاً يجب أن نبحث له عن أسباب، بل معطى يتعين فهم عطائه انطلاقاً من شروط إمكان التجربة.

عن الأمر نفسه نفهم أيضاً نعت هذه المبادئ كاستباقات للإدراك الحسي.

الدليل له من جديد الصورة نفسها، ولو أن المقدمة الكبرى والصغرى والنتيجة ممتدة عبر عدة جمل. تبتدئ المقدمة الصغرى (B 208 بـ: والحال أنه من الوعي التجريبي إلى المحض...؛ الخطوة الانتقالية إلى النتيجة تبتدئ بـ: لكن حيث إن الإحساس في ذاته...؛ والنتيجة الحقة بـ: فإنه... إذاً...

نحاول أن نبني الدليل في صورة مبسطة، لكن بحيث تبرز مفاصله بكيفية أوضح. بعد أن قدمنا التعيينات الأساسية عن

الإحساس والواقع والمقادير المشتدة لا يمكن أن تبقى هناك صعوبة في فهم مضمونه. لنتذكر مرة أخرى ما هو مطلب الدليل. ينبغي بيان أن المفهوم المحض للفهم ـ هنا مقولة الكيف ـ يعين مسبقاً الظاهرات من حيث **ما** يتجلى فيها، وأن كماً ـ بمعنى الشدة ـ لكيف الظاهرات هذا ممكن تبعاً لذلك، وأن تطبيق العدد، الرياضيات، بالتالي مضمون. مع الدليل يتم في الوقت نفسه إثبات أن مقابلاً (Gegen ein) لا يمكن أن يتجلى إطلاقاً من دون عرض مسبق لـما معين، وأنه في التلقي يجب مسبقاً أن يكمن استباقُ ما معينٍ.

المقدمة الكبرى: كل الظاهرات تتضمن، من حيث إنها تتبدى في الإدراك الحسي، بجانب التعيينات المكانية الزمانية، ما يشكل المتدفق ـ يسميه كنت المادة ـ ما يمسنا ويعرض لنا ويشغل المجال المكاني الزماني.

الخطوة الانتقالية: لا يمكن تلقي ما يعرض لنا ويقوم أمامنا (positum) بوصفه قائماً أمامنا وشاغلاً للمجال المكاني ـ الزماني إلا بأن يتم تمثله مسبقاً على ضوء طابع ما، في المحيط المنفتح للواقعي عموماً. لا يمكن أن يصبح ما هو قابل للإحساس محسوساً إلا على أساس الخلفية المفتوحة للـ ما. هذا التلقي للـ ما المتجلي هو لحظي، لا يقوم على أساس تتالي إمساك مركّب. تلقي الواقعي هو تملك بسيط، ترك الشيء يوضع، وضع (posito) لموضوع[53] (positum).

[170] **المقدمة الصغرى**: يمكن في الحقل الواقعي المفتوح هذا أن يتغير ما يشغل المجال المكاني ـ الزماني بين الحد الأقصى لتدفق

(53) وضع (positio) لموضوع (positum). positum تشير إلى ما تم وضعه في الوضع (positio)، إلى كل ما له تعيين إيجابي.

ممتلئ وفراغ المجال المكاني ـ الزماني. بناءً على مدى التدفق هذا يكمن في الإحساس المتسم بالكبر (Großhaftes) لا يرجع إلى تركيب مجموعة متصاعدة، بل يتعلق كل مرة بالكيف نفسه (quale)، لكن في كل مرة بقدر مختلف.

الخطوة الانتقالية: قدرُ، كميةُ كيفٍ (quale)، أي واقعيٌّ هو دائماً درجة محددة لنفس الما. مقدار الواقعي هو مقدار مشتد.

النتيجة: إذاً ما يمسنا في الظاهرة، ما يمكن الإحساس به بوصفه الواقعي، له درجة. نظراً لأن الدرجة يمكن تعيينها ككم بواسطة العدد، وحيث إن هذا الأخير وضع للواحد عدة مرات يقوم به الفهم، فإنه يمكن جعل المحسوس كـ ما متجلٍّ يقف رياضياً.

بذلك يتم التدليل على المبدأ. يقول بحسب الطبعة الثانية:

في كل الظاهرات، يكون للواقعي الذي هو موضوع الإحساس مقدار مشتد، أي درجة. يجب أن يقول المبدأ إذا عبرنا عنه بشكل أدق: في كل الظاهرات يكون للواقعي الذي يشكل المقابل-الثابت في المحسوس، . . . لا تعني القضية بحال: الواقعي له درجة لأنه موضوع للإحساس، بل: نظراً لأن "الما" المتدفق المرتبط بالإحساس هو بالنسبة للتمثل الذي يجعل الشيء واقفاً قبالتنا واقعٌ، ونظراً لأن كمية واقع هي الشدة، فإن الإحساس له بصفته مضموناً (Sachgehalt) للموضوع مقدار مشتد كطابع موضوعي.

أما صيغة المبدأ في الطبعة الأولى فهي مبهمة وتقريباً مناقضة للمعنى المقصود حقيقةً. إنها توحي بالرأي المضلل كما لو أن الإحساس له أولاً درجة، وبعد ذلك أيضاً الواقعي الذي يقابله، المختلف عنه شيئياً والقائم خلفه. إلا أن المبدأ يريد أن يقول: في البداية وفي الحقيقة للواقعي ككيف (quale) كمية في صورة درجة،

ولذلك فللإحساس أيضاً كمية في صورة درجة؛ إن شدته بوصفها شدة موضوعية ترتكز على العطاء المسبق لطابع الواقع المنتمي لما هو قابل للإحساس. لذا ينبغي تعديل صيغة المبدأ في الطبعة الأولى بالكيفية التالية: في كل الظاهرات يكون للإحساس، أي قبل ذلك للواقعي الذي يجعل الإحساس يتبدى بوصفه موضوعياً، كمية مشتدة.

يبدو أننا نتدخل هنا بشكل تعسفي في نص كنت. إلا أن الفرق بين صيغتَي الطبعة الأولى والثانية يُبرز وحده إلى أي حد أجهد كنت نفسه من أجل حشر رؤيته الجديدة للماهية الترنسندنتالية للإحساس في صورة مفهومة، أي في صورة قضية.

هـ 4) غرابة الاستباقات. الواقع والإحساس

يمكن أن نتعرف على جدة هذا المبدأ بالنسبة لكنت ذاته إذا انتبهنا إلى أن كنت كان عليه دائماً من جديد أن يتعجب من الأمر الغريب الذي تعبر عنه هذه القضية. هل هناك ما هو أكثر غرابة من أنه حتى عندما يتعلق الأمر ـ كما هو الشأن في الإحساسات ـ بما يمسنا، ما نتقبله فقط، يكون، في هذا المجيء إلينا بالذات، الإمساكُ المقابل والمستبقُ انطلاقاً منا ممكناً وضرورياً؟ للوهلة الأولى هناك تناقض حاد بين الإدراك الحسي كتلقٍّ محض والاستباق كإمساك يقابل ويستبق. ومع ذلك إنه فقط في ضوء هذا التمثل للواقع المقابل والمستبق يكون الإحساس هذا وذاك قابلاً للتلقي، متجلياً.

صحيح أننا نعتقد بأن الإحساسَ بشيء، إدراكَه حسياً هو أكثر الأشياء في العالم تداولاً وبساطةً. إننا كائنات تحسّ. أكيد! لكن لم يحس أي إنسان أبداً شيئاً ما (Etwas) وما (Was). بواسطة أي عضو حسي، إذاً، يمكن أن يتم ذلك؟ شيء ما (Etwas) لا يمكن رؤيته، ولا سماعه، ولا شمه، ولا تذوقه أو لمسه. ليس هناك عضو حسي

بالنسبة للما وللهذا وللذَّاك. إن طابع ما المنتمي لما يقبل الإحساس يجب تمثله مسبقاً، استباقه في محيطٍ وبوصفه محيطَ ما يقبل التلقي. من دون واقع ليس هناك واقعي، ومن دون واقعي ليس هناك محسوس. نظراً لأن مجال التلقي والإدراك الحسي هو أبعد من أن نزعم فيه استباقاً من هذا النوع، يعطي كنت لمبدأ الإدراك الحسي اسم الاستباق حتى ينعت هذا الأمر الغريب. كل المبادئ التي تعبر عن تعيين مسبق للموضوع هي عموماً استباقات. كنت يستعمل أيضاً هذا المصطلح في المعنى الواسع.

الإدراك الحسي البشري مستبق. للحيوان أيضاً إدراكات، أي إحساسات، لكنه لا يستبق؛ إنه لا يجعل المتدفق يتجلى مسبقاً من حيث هو ما قائم على ذاته، بصفته الآخر الذي يقوم إضافة إليه هو ذاته، إلى الحيوان، بصفته آخر وبذلك يتبدى ككائن. يلاحظ كنت في مكان آخر "الدين في حدود العقل وحده" أن أي بهيمة لا يمكن أبداً أن تقول أنا. وهذا يعني: أنها لا تستطيع أن تضع ذاتها في موقع بصفتها ما يمكن أن يقوم قبالتَها آخرُ مقابلٌ لها. وهذا لا ينفي أن الحيوان يوجد في علاقة بالغذاء والضوء والهواء والحيوانات، بل وفي علاقة مرتبة لنفكر فقط في لعب الحيوانات. لكن ليس هناك في كل ذلك تصرف إزاء الكائن ولا إزاء اللاكائن. إن حياته تجري قبل انفتاح الكون واللاكَوْن. يمكن هنا بالطبع أن يطرح السؤال الواسع: من أين عرفنا إذاً ما يعتمل في الحيوان وما لا يعتمل فيه؟ لا نستطيع أبداً أن نعرف ذلك مباشرةً، لكن يمكن مع ذلك أن نبلغ على نحو غير مباشر يقيناً ميتافيزيقياً عن كون الحيوان.

ليس استباق الواقعي في الإدراك الحسي غريباً بالمقارنة بالحيوان فقط، بل أيضاً بالمقارنة بالتصور السائد لحد الآن عن المعرفة. لنتذكر تعبير "مسبقاً" الذي تمت الإشارة إليه بمناسبة التمييز

بين الأحكام التحليلية والتأليفية. يتميز الحكم التأليفي بأنه يجب أن يخرج من علاقة الحامل-المحمول إلى آخر تماماً، إلى الموضوع. الامتداد الأساسي الأول للتمثل باتجاه تملك ما متجلٍ بما هو كذلك هو استباق الواقعي، هو ذلك التأليف، الجلب الذي يتم فيه عموماً تمثل مجالٍ ما الذي يجب انطلاقاً منه أن تتمكن الظاهرات من أن تتبدى. لذلك يقول كنت في الفقرة الختامية من معالجة استباقات الإدراك الحسي (A 175/ 6, B 217): لكن الواقعي الذي يقابل عموماً الإحساسات، على خلاف النفي = 0، لا يتمثل سوى ما يتضمن مفهومُه في ذاته كوناً [أي حضوراً لشيء ما]، ولا يعني سوى التأليف في وعي تجريبي عموماً.

التمثل المستبق للواقع يفتح النظر على كائن في ما هو عموماً (هذا ما يعنيه الكون هنا) ويكوِّن بالتالي الرابطة التي على أساسها يكون الوعي التجريبي عموماً وعياً بشيء ما. الما عموماً هو المادة الترنسندنتالية (A 143, B 182)، الما، الذي ينتمي مسبقاً إلى جعلِ مقابلٍ في الموضوع ممكناً.

يمكن أن توصف الإحساسات في البسيكولوجيا بأي شكل كان، يمكن أن تفسر الفيزيولوجيا وعلم الأعصاب الإحساسات كعمليات إثارة أو بأيّ كيفية أخرى، قد تثبت الفيزياء أسباب الإحساسات في اهتزازات الأثير أو الموجات الكهربائية. هذه كلها معارف ممكنة، إلا أنها لا تتحرك في مجال السؤال عن موضوعية الموضوع وعن ارتباطنا المباشر به. اكتشاف كنت لاستباقات الواقعي مدهش، خاصةً عندما نأخذ بعين الاعتبار أن تقديره للفيزياء النيوتونية من جهة وتصوره الأساسي المستند إلى مفهوم الذات الديكارتي من جهة أخرى لم يكن من شأنهما إطلاقاً تيسير النظر الحر إلى الاستباق، هذا اللامعتاد في تقبلية الإدراك الحسي.

هـ 5) المبادئ الرياضية والمبدأ الأعلى. المسار الدائري للأدلة

إذا جمعنا المبدأين معاً في صورة موجزة أمكننا أن نقول: كل الظاهرات هي كعيانات مقادير ممتدة وكإحساسات مقادير مشتدة: كميات. هذه ليست ممكنة إلا في كبرات. لكن كل الكبرات متصلة. إنها تتميز بأنه لا يمكن أن نرفع منها جزءاً يكون هو أصغر جزء ممكن. كل الظاهرات إذاً هي في ما تجليها وكيفية ظهورها متصلة. طابع الظاهرات هذا، الاتصال، الذي يتعلق بامتدادها كما يتعلق بشدتها يعالجه كنت بالنسبة للمبدأين في المقطع المخصص للمبدأ الثاني (A 169, B 211 وما يليهما). من خلال ذلك يتم الجمع بين أوليات العيان واستباقات الإدراك الحسي بصفتها المبادئ الرياضية، أي تلك المبادئ التي تؤسس ميتافيزيقيا تطبيق الرياضيات على الموضوعات.

مفهوم المقدار ـ بمعنى الكمية ـ في العلم يجد معناه وسنده في العدد. إنه يقدم الكميات في تعيُّنها.

نظراً لأن الظاهرات من حيث لها عموماً طابع المقابل ولأنها مسبقاً لا يمكن أن تأتي إلى الوقوف إلا على أساس التجميع المستبق بحسب مفاهيم الوحدة (مقولات): الكم والكيف، لهذا فالرياضيات قابلة للتطبيق على الظاهرات؛ لهذا يمكن على أساس تأليف رياضي أن نصيب شيئاً موازياً في الموضوع ذاته وأن نثبته بواسطة التجريب. شروط ظهور الظاهرات، التعيين الكمي لصورتها ومادتها، هي في الوقت نفسه شروط قيامها قبالتنا، شروط تجميع وثبات الظاهرات.

مبادئ المقدار الممتد والمشتد في كل الظاهرات تعبر ـ من زاوية معينة فقط ـ عن المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية.

يجب الانتباه إلى هذه الواقعة من أجل إدراك طابع أدلة المبادئ. تتميز هذه الأدلة، بغض النظر عن الصعوبات الفردية

المتعلقة بمضمونها، بشيء غريب؛ ذلك أننا نكون دائماً مدفوعين إلى القول بأن كل مسارات التفكير تتحرك في دائرة. لا نحتاج إلى أن نشير صراحة إلى هذه الصعوبة في الأدلة، لكننا نحتاج فقط إلى إضاءة أساس هذه الصعوبة. وهذا لا يكمن فقط في المضمون الخاص للمبادئ، بل في ماهيتها. أساس الصعوبة ضروري. يجب التدليل على المبادئ بصفتها تلك التعيينات التي تجعل تجربة الموضوعات عموماً ممكنة. كيف يمكن التدليل على مثل ذلك؟ ببيان أنها هي ذاتها ليست ممكنة إلا على أساس وحدة وتلازم مفاهيم الفهم المحضة مع المتجلي عيانياً.

وحدة العيان والتفكير هذه هي ذاتها ماهية التجربة. يقوم الدليل إذاً على بيان أن مبادئ الفهم المحض ممكنة بفضل ذلك الذي يجب أن تجعله هي ذاتُها ممكناً، بفضل التجربة. هذا دور جلي. أكيد - ولفهم مسار الدليل وطابع الشيء (Sache) ذاته من الضروري ليس فقط أن نزعم هذا الدور وأن يساورنا الشك في سلامة الدليل، بل أن نتعرف بوضوح على هذا الدور بما هو كذلك وأن ننجزه. لو لم يكن المسار الدائري لهذه الأدلة قائماً أمام عين كنت الداخلية، لما عرف الشيء الكثير عن مهمته وقصده الأخص. إن ادعاءه بأن هذه القضايا هي مبادئ، لكن رغم كل اليقين ليست إطلاقاً جلية مثل 2 + 2 = 4 (A 733, B 761) يشير هو ذاته إلى ذلك.

و) تماثلات التجربة

المبادئ قواعد يتشكل بحسبها قيام الموضوع قبالة التمثل البشري. تتعلق أوليات العيان واستباقات الإدراك الحسي بجعل مقابلة مقابلٍ (die Gegenheit eines Gegen) ممكنة من الزاوية المزدوجة: من زاوية ما يكون المقابل داخله ثم من زاوية طابع المقابل من حيث إنه ما.

أما المجموعة الثانية من المبادئ فتتعلق ـ بالنسبة لإمكان الموضوع عموماً ـ بإمكان وقوف هذا الأخير، ثباته، أو كما يقول كنت وجود (Dasein) الموضوع، وجوده الفعلي (Wirklichkeit)، وبطريقتنا في التعبير: كونه قائماً[54].

السؤال المطروح هو: لماذا لا تنتمي تماثلات التجربة إلى مبادئ الجهة؟ يجب أن يكون الجواب هو: لأن الوجود لا يقبل التعيين إلا كعلاقة لأحوال الظاهرات في ما بينها وليس أبداً مباشرةً بما هو كذلك.

لا يقف الموضوع ولا يكون مفتوحاً كواقف إلا إذا كان معيناً في استقلاله عن كل فعل عرضي لإدراكه. لكن الاستقلال عن... هو مجرد تعيين سلبي. إنه غير كاف لتأسيس وقوف الموضوع إيجاباً. جلي أن هذا غير ممكن إلا إذا كان الموضوع قائماً في الخارج في علاقته بموضوعات أخرى وكانت هذه العلاقة ذاتها تتوفر في ذاتها على الثبات، على وحدة السياق القائم في ذاته الذي تقف فيه الموضوعات الفردية. لذا فثبات الموضوع يتأسس في اقتران (nexus) الظاهرات ـ وبكيفية أدق في ذلك الذي يجعل مسبقاً هذا الاقتران ممكناً.

و1) التماثل كتناسب، كعلاقة علاقات، كتعيين لكون الشيء موجوداً[55]

الإقران (nexus) هو مثل التركيب (compositio) كيفية للربط (coniunctio) (B 201، الملحوظة) ويفترض في ذاته تمثلاً للوحدة

(54) vorhanden: ما هو قائم أمامنا. يعتقد هايدغر أن الميتافيزيقا الغربية تنطلق ضمنياً من تعيين غير مبرر للكون باعتباره حضوراً، قياماً أمامنا Vorhandenheit, Vorhandensein.

(55) كون الشيء موجوداً. لا يتعلق الأمر هنا بكيفية هذا الشيء، بل فقط بـ أنه كائن.

يقوم بدور الموجه. إلا أن الأمر لا يتعلق الآن بأفعال الربط التي تركب المعطى، المتجلي، في مضمونه من حيث المكانية والواقعية ودرجتهما، ليس بربط المتجانس في مضمون (Wasgehalt) الظاهرة تـركـيـب (composition)، أي جـمـع (Aggregation) وتـوحـيـد (Koalition)، بل بربط الظاهرة بالنظر إلى وجودها، حضورها. لكن الظاهرات تتغير، إنها في كل مرة في نقط زمانية مختلفة مع دوام زمني مختلف، وبالتالي غير متجانسة من حيث وجودها. لكن حيث إننا الآن أمام تعيين ثبات الموضوع، وبالتالي وقوفه في وحدة السياق مع الباقي، أي أمام تعيين وجوده بالعلاقة مع وجود الموضوعات الأخرى، فإن الأمر يتعلق بربط اللامتجانس، بالقيام المشترك الموحد في علاقات زمنية مختلفة كل مرة. لكن القيام المشترك لكلية الظاهرات في وحدة قواعد اجتماعها، أي بحسب قوانين، ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة. تعني الطبيعة (بالمعنى التجريبي) ارتباط الظاهرات من حيث وجودها بحسب قواعد ضرورية، أي بحسب قوانين. إن قوانين معينة هي التي تجعل الطبيعة ممكنة، وبالضبط قبلياً (A 216, B 263). هذه القوانين الأصلية تعبر عنها المبادئ التي يطلق عليها كنت تماثلات التجربة. لا يتعلق الأمر الآن ـ كما هو الأمر في المبادئ السابقة ـ بالعيان، بالإدراك الحسي، بل بكلية المعرفة التي تتحدد فيها كليةُ الموضوعات، أي الطبيعةُ في حضورها، أي بالتجربة. لكن لماذا تسمى تماثلات؟ ما معنى التماثل؟ نحاول هنا أن نمهد في سير معكوس ـ انطلاقاً من توضيح العنوان ـ لفهم هذه المبادئ.

نحاول قبل ذلك أن نبين مرةً أخرى السمة العامة لهذه المبادئ بالمقارنة بالمبادئ السابقة. يتعلق الأمر في المبادئ الرياضية بقواعد وحدة الربط التي يتعين بحسبها الموضوع كـ ما متجلٍّ في مضمونه.

يمكن على أساس قواعد التركيب الكمي في مجال امتداد المكان واشتداد المحسوس أن نبني مسبقاً الأشكال الممكنة لما يتجلى. يمكن تأكيد وإثبات البناء الرياضي للهيئة، لمضمون الظاهرات بأمثلة مستمدة من التجربة. (A 178, B 221) أما في المبادئ اللاحقة فالأمر لا يتعلق بتعيين ما يتجلى في مضمونه، بل بتعيين هل وكيف وأن المتجلي يتجلى ويقوم هنا، بتعيين وجود الظاهرات داخل ترابطها.

وجود موضوع - إن كان قائماً وكونه قائماً ـ لا يمكن أبداً فرضه قبلياً ووضعه أمامنا بواسطة مجرد تمثل وجوده الممكن. ليس بوسعنا إلا أن نستنتج وجود موضوع ـ أنه يجب أن يكون قائماً هنا ـ انطلاقاً من علاقة الموضوع بموضوعات أخرى، لكن لا يمكن أن نفرضه مباشرة. يمكن أن نبحث عن هذا الوجود بحسب قواعد معينة، بل وأن نتوقعه بوصفه ضرورياً، لكن لا يمكن بذلك أبداً وإطلاقاً أن نضعه سحرياً أمامنا. يجب أولاً أن نعثر عليه. عندما نعثر عليه، يمكن، بناءً على سمات معيَّنة، أن نتعرف عليه بوصفه ما نبحث عنه، يمكن أن نعين هويته.

قواعد البحث والعثور هاته المتعلقة بترابط وجود الظاهرات ـ وجود الواحد غير المعطى بالعلاقة مع وجود الأخرى المعطى ـ قواعد تعيين العلاقة بين وجود الموضوعات هي تماثلات التجربة. التماثل يعني التناسب، يعني علاقة، وبالضبط علاقة مثل - كذلك. ما يرتبط بهذه العلاقة هنا هو بدوره علاقات. التماثل هو بحسب مفهومه الأصلي علاقة بين علاقات. نميز بين التماثلات الرياضية والميتافيزيقية بناءً على ما يرتبط في هذه العلاقة. بالنسبة للرياضيات تربط علاقة مثل - كذلك بين علاقات يمكن ـ باختصار ـ بناؤها كعلاقات متجانسة: مثل a إلى b، كذلك c إلى d. إذا كان a وb معطيين في علاقتهما وكذلك c، فإنه يمكن تبعاً للتماثل تعيين d،

بناؤه، جلبه بواسطة هذا البناء. أما في التماثل الميتافيزيقي فالأمر لا يتعلق بعلاقات كمية محضة، بل بعلاقات كيفية، بعلاقات بين اللامتجانس. هنا لا يتعلق تجلي الواقعي، حضوره، بنا، بل نحن الذين نتعلق به. إذا أعطيت في مجال التجلي علاقة بين متجليين ومتجلٍ متناسب مع أحد المعطيين، فإنه لا يمكن الآن استنتاج الرابع بحيث يكون سلفاً حاضراً بمقتضى هذا الاستنتاج. بل يمكن فقط بحسب قاعدة التناسب استنتاج علاقة الثالث بالرابع. لا نحصل من التماثل إلا على إرشاد إلى علاقة معطى بلامعطى، أي على إرشاد إلى الكيفية التي يجب أن نبحث بها انطلاقاً من المعطى عن اللامعطى وبوصفه ماذا سنعثر عليه إذا تبدى.

أصبح الآن واضحاً لماذا كان ممكناً وضرورياً أن يسمي كنت مبادئ تعيين علاقة وجود الظاهرات في ما بينها تماثلات. نظراً لأن الأمر يتعلق بتعيين وجودٍ، بتعيين أن شيئاً ما موجود وهل هو موجود، ونظراً لأن وجود الطرف الثالث لا يمكن أبداً فرضه قبلياً، بل فقط العثور عليه، وذلك بالعلاقة مع ما هو قائم، فإن القواعد الضرورية هنا هي دائماً قواعد تناسب: تماثلات. لهذا يكمن في هذه القواعد استباقُ ارتباطٍ ضروري بين الإدراكات والظاهرات عموماً، أي استباق التجربة. التماثلات هي تماثلات التجربة.

و2) التماثلات كقواعد للتعيين الزماني العام

لهذا يقول مبدأ (Prinzip) تماثلات التجربة بحسب الطبعة الثانية:

ليست التجربة ممكنة إلا بواسطة تمثل اقتران ضروري للإدراكات. (B 218) ويقول بشكل أكثر تفصيلاً في الطبعة الأولى:

تقوم كل الظاهرات قبلياً من حيث وجودها تحت قواعد تعيين علاقتها مع بعضها في زمانٍ (A 176/ 7).

كلمة الزمان هي الكلمة المحورية التي تشير إلى ذلك الترابط الذي تتحرك فيه هذه المبادئ مستبقةً بوصفها قواعد. لهذا يسمي كنت صراحةً التماثلات (A 178, B 220) قواعد التعيين الزماني العام. التعيين الزماني العام هو ذلك التعيين الزماني الذي يسبق كل القياس الزمني التجريبي للفيزياء، وذلك ضرورة كأساس لإمكانه. نظراً لأن الموضوع يمكن أن يقوم في علاقة بالزمان بالنظر إلى دوامه، إلى تعاقبه مع موضوعات أخرى وإلى تآنيه معها، فإن كنت يميز ثلاث قواعد لكل العلاقات الزمانية للظاهرات (A 177, B 219)، أي لوجود الظاهرات في الزمان بالنظر إلى علاقتها بالزمان.

لم يتم الحديث في المبادئ السابقة عن الزمان مباشرة. لماذا يحتل الارتباط بالزمان المقدمة في تماثلات التجربة؟ ما علاقة الزمان بما تُقَعِّد له هذه المبادئ؟ تهم القواعد علاقة الظاهرات في ما بينها بالنظر إلى وجودها، أي وقوف الموضوع في مجموع الظاهرات القائمة. الوقوف يعني من جهة القيام هنا، الحضور؛ لكنه يعني أيضاً: الاستمرار، الدوام. في مصطلح الوقوف نسمع الأمرين معاً في واحد. إنه يعني: الحضور المستمر، وجود الموضوع[56]. نرى بسهولة أن الحضورَ، الحاضرَ يتضمن ارتباطاً بالزمان، وكذلك الاستمرار والدوام. لذلك فالمبادئ التي تتعلق بوقوف الموضوع لها علاقة ضرورية وبمعنى خاص بالزمان. السؤال بالنسبة لنا هو: على أيّ نحو؟ يتأتّى الجواب عندما نمعن الفكر في أحد هذه المبادئ ونجوب دليله. نختار لأجل ذلك التماثل الأول (A 182, B 224 وما بعدهما).

---

(56) وقوف الموضوع يعني أنه واقف أمامنا، بمعنى أنه حاضر ومنتصب أمامنا، وأيضاً بمعنى أنه مستقر وقار وله دوام.

على سبيل التمهيد نبين بإيجاز كيف يحصر كنت ماهية الزمان. سوف نقتصر على ما هو ضروري لفهم هذه المبادئ. لكن إذا نظرنا إلى الأمر بكيفية سليمة فإننا لا نعرف ما هو أساسي في مفهوم الزمان عند كنت إلا من خلال وضعه للتماثلات ومن خلال أدلتها.

لم نتكلم لحد الآن عن الزمان إلا بكيفية عابرة عند تحديد ماهية المكان. قلنا هناك: ما قيل عن المكان يصح بالموازاة على الزمان. وجدنا أيضاً أن كنت يفتتح في الإستتيقا الترنسندنتالية معالجة الزمان في الوقت نفسه مع معالجة المكان. نقول بحذر: يفتتح، لأن ما تمت هناك معالجته حول الزمان لا يستوفي كل ما ينبغي أن يقوله كنت ولا يقدم عموماً ما هو حاسم.

في البداية تم إظهار كيف يكون الزمان، بموازاة المكان وبواسطة الأدلة عينها، عياناً محضاً. يتم مسبقاً تمثل التآني والتعاقب. لا يمكن أن نتمثل أن بعض المتجلي يكون في نفس الزمان ذاته (متآنياً) أو في أزمنة مختلفة (بالتعاقب) إلا بفضل هذا التمثل المسبق. ... الأزمنة المختلفة لا تكون متآنية، بل بعد بعضها (كما أن الأمكنة المختلفة لا تكون بعد بعضها، بل متآنية) (A 31, B 47). لكن الأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء لزمان واحد ذاته. ليست الأزمنة المختلفة سوى حصر للزمان الكلي الواحد. هذا لا يتركب بواسطة جمع الأجزاء، بل هو غير محصور، لا-نهائي، ليس مصنوعاً بواسطة التركيب، بل معطى. هذا الكل الوحيد الواحد الأصلي للتعاقب يتم مسبقاً تمثله مباشرة، أي أن الزمان هو معايَن قبلياً، هو عيان محض.

المكان هو الصورة التي تتجلى فيها كل الظاهرات الخارجية. لكن الزمان **ليس** مقصوراً على هذه الظاهرات، إنه أيضاً صورة الظاهرات الداخلية، أي صورة ظهور وتتالي سلوكاتنا ومعيشاتنا. لهذا

فالزمان هو صورة كل الظاهرات عموماً. فيه فقط يكون كل وجود فعلي (Wirklichkeit) [أي كل وجود (Dasein)]، كل حضور للظاهرات ممكناً. (A 31, B 46). أيّ وجود لأيّ ظاهرة له كوجود علاقة مع الزمان. الزمان ذاته لامتغير وباق، إنه لا يجري... الزمان ذاته لا يتغير، بل يتغير ما يوجد في الزمان. (A 41, B 58). في كل آن يكون الزمان نفس الآن، إنه دائماً هو ذاته. الزمان هو ذلك الدائم الكائن في كل حين. الزمان هو البقاء المحض، وفقط لأنه يبقى يكون التعاقب والتغير ممكنين. رغم أن الزمان له في كل آن طابع الآن، فإن كل آن هو بطريقة غير قابلة للتكرار هذا الوحيد المختلف عن كل آن آخر. بناءً على ذلك يسمح الزمان ذاته، بالنظر إليه، بعلاقات مختلفة بين الظاهرات؛ يمكن أن يقوم المتجلي في علاقات مختلفة مع الزمان. عندما يتعلق بالزمان بصفته الدائم، أي به هو ذاته ككبر، كمتسم بالكبر، فإن الوجود يؤخذ من حيث هو مقدار زماني ويكون قابلاً للتعيين كدوام، أي في قدر من الزمان في مجموعه. الزمان ذاته يؤخذ بوصفه مقداراً. أما إذا تعلق المتجلي بالزمان كسلسلة من الآنات، فإنه يؤخذ من حيث يتعاقب مع بعضه البعض في الزمان. وعندما يتعلق بالزمان كوحدة شاملة، فإن المتجلي يؤخذ بحسب الكيفية التي يوجد بها متآنياً في الزمان. بناءً على ذلك ينعت كنت الدوام والتعاقب والتآني بصفتها الكيفيات الثلاث للزمان. بالنسبة لهذه العلاقات الثلاث الممكنة لوجود الظاهرات مع الزمان، للعلاقات الزمانية، توجد ثلاث قواعد لتعيينها، ثلاثة مبادئ لها طابع التماثلات:

- التماثل الأول: مبدأ الدوام.
- التماثل الثاني: مبدأ التعاقب في الزمان بحسب قانون السببية.
- التمثل الثالث: مبدأ التآني بحسب قانون التأثير المتبادل أو التضافر.

نحاول أن ندرك التماثل الأول، أي أن نتفهم دليله. لأجل ذلك نذكِّر مرة أخرى بالماهية العامة للتماثلات. يجب أن تؤسِّس بصفتها تلك القواعد التي على أساسها يتعين مسبقاً وقوف الموضوع، وجود الظاهرات في علاقتها ببعضها. لكن هذه القاعدة لا تستطيع - باعتبار أن وجود الظاهرات لا يمكن أن يكون تحت تصرفنا - أن تقدم الوجود وتفرضه بواسطة بناء قبلي. إنها تقدم مجرد إرشاد للبحث عن العلاقات التي يمكن على امتدادها استنتاج وجودٍ من الآخر. يجب أن يبين دليل هذه القواعد، لماذا هذه القواعد ضرورية وأين تتأسس.

و3) التماثل الأول ودليله؛ الجوهر كتعيُّن زماني

منطوق مبدأ الدوام في صيغة الطبعة الأولى هو: كل الظاهرات تتضمن الدائم (**الجوهر**) بصفته الموضوع ذاته، والمتغير بصفته مجرد تعيين له، أي [بصفته] كيفيةً لوجود الموضوع (A 182).

لكي نقرأ مباشرة القضية كتماثل من المهم أن ننتبه لواو العطف التي تسمي العلاقة بين الدائم والمتغير.

يشير كنت إلى أنه في كل الأزمان ليس فقط في الفلسفة، بل أيضاً في الفهم المشترك، يُفترض في تغير الظاهرات شيء مثل الجوهر، الدوام. يوجد المبدأ المذكور بكيفية غير معبر عنها في أساس كل تجربة. سئل فيلسوف: ما وزن الدخان؟ فأجاب: اطرح من وزن الخشب المحترق وزنَ الرماد المتبقي فتحصل على وزن الدخان. يُفترض إذاً كشيء لا يقبل التناقض أنه حتى في النار لا تفنى المادة (الجوهر)، بل فقط تتعرض صورتها للتغير. (A 185, B 228) لكن - يؤكد كنت - لا يكفي أن يحس المرء فقط بالحاجة إلى اعتماد مبدأ الدوام أساساً، بل يجب التدليل على: **1.** أن هناك في كل الظاهرات شيئاً ما يدوم ولماذا؛ **2.** أن المتغير ليس سوى تعيينٍ

للدائم، أي شيء يقوم في علاقة زمانية بالدوام كتعيين زماني.

نعرض دليل كنت من جديد في صورة قياس. حيث إن الأمر يتعلق بقواعد لتعيين الوجود، وحيث إنَّ الوجود يعني أنْ يكون الشيء في زمان، وحيث إنَّ الوجود، كما يلاحظ كنت، يجب أن يُعتبر ككيفية للزمان (A 179, B 222)، فإن المفصل الحق الذي يدور حوله الدليل يجب أن يكون هو الزمان، هو ماهيته المتميزة في علاقتها بالظاهرات. نظراً لأن المركز الصوري للدليل الذي يتخذ صورة القياس يوجد في المقدمة الصغرى، فإنه يجب في المقدمة الصغرى أن يقال الأمر الحاسم الذي يتوسط بين المقدمة الكبرى والنتيجة.

المقدمة الكبرى: كلُّ الظاهرات ـ أي ما يلاقينا ذاتُه نحن البشر ـ تتجلى في الزمان، وبذلك تقوم من حيث وحدة ترابطها في وحدة تعيين زماني. الزمان ذاته هو الدائم أصلياً، أصلي لأن الدائم ليس ممكناً بصفته يدوم في الزمان، إلا طالما كان الزمان دائماً. لذلك فإن الدوام عموماً هو ما يتقدم مسبقاً كل متجلٍّ وينتشر تحته: الحامل (Substrat).

المقدمة الصغرى: لا يمكن إدراك الزمان لذاته[57] (für sich) بإطلاق، أي أن الزمان الذي يتخذ فيه ما يتجلى موقعه لا يمكن إدراكه بصفته ما يمكن أن تتعين فيه أيضاً قبلياً المواقعُ الزمنية الفردية لما يتجلى وبالتالي هذا ذاتُه في موقعه الزماني. وبالعكس يتطلب الزمان بصفته الدائم في كل ظهور أن كل تعيين لوجود الظاهرات، أي لكونها في الزمان، يستند مسبقاً وقبل كل شيء إلى هذا الدائم.

النتيجة: يجب، إذاً، إدراك وقوف الموضوع في البداية وقبل

(57) لذاته، لوحده، باستقلال عن كل آخر بالنسبة له.

كل شيء انطلاقاً من الدوام، أي أن تمثل الدائم في التغير ينتمي مسبقاً إلى مضمون الموضوع.

لكن تمثل الدائم في التغير هو ما يقصده الجوهر كمفهوم للفهم المحض. إذن فمقولة الجوهر لها، بناءً على ضرورة هذا المبدأ، واقع موضوعي. في موضوع التجربة، أي الطبيعة، هناك دوما تغير، أي ذلك النوع من الوجود الذي يتلو نوعاً آخر من وجود نفس الموضوع. تعيين التغيرات ـ أي حدوث الطبيعة ـ يفترض الدوام. فالتغير لا يمكن تعيينه إلا بالنظر إلى دائم، لأن الدائم هو وحده ما يمكن أن يتغير، أما المتبدل فلا يخضع للتغير، بل فقط للتناوب. لهذا ليست الأعراض ـ التي يتصورها المرء كتعيينات للجوهر ـ سوى كيفيات مختلفة للدوام، أي لوجود الجوهر ذاته.

كل وقوف للموضوعات يتعين على أساس علاقة تغيراتها في ما بينها. التغيرات هي كيفيات لحضور القوى. لهذا تسمى المبادئ التي تتعلق بوجود الموضوعات المبادئ الدينامية. لكن التغيرات هي تغيراتُ دائم. يجب مسبقاً أن يعين الدوام الأفق الذي تكون داخله الموضوعاتُ واقفةً في ارتباطها. لكن الدوام كحضور مستمر هو بحسب كنت الطابع الأساسي للزمان. إذاً فالزمان يلعب الدور الحاسم في تعيين وقوف الموضوعات.

في كل أدلة المبادئ الدينامية يتجلى دور الزمان هذا، بحيث إن القضية الحاسمة حول ماهية الزمان تفرض ذاتها في كل مرة في المقدمة الصغرى. الزمان هو من جهة الإطار الشامل الذي تتجلى داخله كل الظاهرات والذي يتعين داخله بالتالي قيام الموضوعات في علاقات الدوام والتعاقب والتآني بينها. ومن جهة أخرى ـ وهذا ما تقوله كل مرة المقدمة الصغرى ـ لا يمكن إدراك الزمان في ذاته. وهذا لا يعني ـ بالنظر إلى التعيين الممكن لحضور الموضوعات في

زمان ما ـ سوى أن الموقع الزماني والعلاقة الزمانية لموضوع لا يمكن أبداً بناؤهما قبلياً، أي تقديهما وعرضهما عيانياً انطلاقاً من المجرى المحض للزمان بما هو كذلك. الموجود فعلياً في الزمان، أي الحاضر مباشرة، هو فقط كل مرة الآن. هكذا لا يبقى سوى إمكان تعيين الطابع الزماني لموضوع غير معطى مباشرة، لكن موجود فعلياً، انطلاقاً مما هو حاضر وفي علاقته الزمانية الممكنة بهذا، تعييناً قبلياً، وبالتالي إمكان بلوغ خيط هادٍ لكيفية البحث عن الموضوع. أما وجوده ذاته فيجب دائماً أن يداهمنا. بناءً على ذلك، لكي تكون كلية الظاهرات في موضوعيتها قابلةً عموماً بالنسبة لنا للتجربة، لا بد من قواعد مؤسَّسة تتضمن إرشاداً إلى العلاقات الزمانية التي يجب أن يقوم فيها المتجلي عموماً حتى تكون وحدة وجود الظاهرات، أي الطبيعة، ممكنة. هذه التعيينات الزمانية الترنسندنتالية هي تماثلات التجربة التي ناقشنا أولاها.

يقول التماثل الثاني بحسب الطبعة الثانية:

كل التغيُّرات تحدث بحسب قانون الاقتران بين السبب والنتيجة (B 232)؛ ويقول بحسب الطبعة الأولى: كل ما يحدث (يبتدئ في أن يكون) يفترض شيئاً يتلوه **بحسب قاعدة** (A 189).

دليل هذا المبدأ يقدم لأول مرة تأسيس قانون السببية كقانون لموضوعات التجربة.

التماثل الثالث يقول بحسب الطبعة الثانية:

[183] **كل الجواهر تكون، من حيث إنها يمكن أن تدرَك في المكان في نفس الآن، في علاقة دائمة لتبادل التأثير** (B 256)؛ وفي الطبعة الأولى: كل الجواهر تقوم، من حيث هي كائنة في نفس الآن، في تضافر (أي تبادل التأثير في ما بينها) شامل (A 211).

هذا المبدأ ودليله يتوفر، بجانب مضمونه، على دلالة خاصة بالنسبة لنوعية حوار كنت مع لايبنتز، مثلما أن التماثلات عموماً تسلط ضوءاً خاصاً على الاختلاف بين التصورين الأساسين للمفكريْن.

يجب في الختام تقديم إشارة إلى المجموعة الجزئية الثانية من المبادئ الدينامية، وهي تمثل في الوقت نفسه المجموعة الأخيرة في النسق الكلي للمبادئ.

ز) مصادرات التفكير التجريبي عموماً

ز1) الواقع الموضوعي للمقولات؛ الجهات كمبادئ تأليفية ذاتية

نعرف أن نسق مبادئ الفهم المحض مرتب ومقسم بحسب وتقسيم لائحة المقولات وتقيمها. المقولات هي تمثلاتُ الوحدةِ النابعةُ من ماهية فعل الفهم التي تصلح كقواعد للربط في الحكم، أي لتعيين المتعدد المتجلي في الموضوع. الأسماء الأربعة للمجموعات الأربع من المقولات هي الكم، الكيف، الإضافة، الجهة. الآن نرى ما سبق بشكل أوضح:

في أوليات العيان تم بيان كيف تنتمي الكمية (كمقدار ممتد) ضرورة إلى ماهية الموضوع من حيث هو متجلٍ.

في استباقات الإدراك الحسي تم بيان كيف تعين الكيفيةُ (الواقعُ) مسبقاً المتجليَّ بما هو كذلك جاعلةً منه ما هو.

في التماثلات، مبادئ التناسب، مبادئ القيام في علاقة وتعيينه، تم بيان كيف أنه لا يمكن تعيين الموضوع من حيث وقوفه إلا على أساس نظرة مسبقة إلى العلاقات التي يقوم فيها المتجلي (الظاهرات).

نظراً لأن هذه العلاقات يجب كلها أن تَتمثل وتشمل مسبقاً كل الموضوعات التي يمكن أن تظهر، فإنها لا يمكن أن تكون سوى علاقات الإطار الشامل لكل الظاهرات أي علاقات الزمان. تشترك المجموعات الثلاث من المبادئ المقابلة لمقولات الكم والكيف والإضافة في أنها تعين مسبقاً ما الذي ينتمي إلى مضمون ماهية الموضوع كمتجلٍ وواقف. يعني ذلك، إذا تكلمنا بالنظر إلى المقولات، أن هذه المجموعات الثلاث من المبادئ تبين أنَّ وكيف تؤلف المقولات مسبقاً مضمون ماهية الموضوع، مضمونه بعامة وفي كليته. المقولات المذكورة هي تعيينات واقعية لماهية الموضوع. تدلِّل المبادئ المذكورة على أنها - بصفتها هي تلك التعيينات الواقعية - تجعل هذا، الموضوع (Gegenstand) و(Objekt) ممكناً، أنها تنتمي إلى الموضوع بما هو كذلك، أن المقولات تتوفر على واقع موضوعي (objektive Realität).

المبادئ التي تكلمنا عنها لحد الآن تضع كأساس ذلك الذي بفضله يتكوَّن مجالٌ للرؤية يمكن داخله لهذا وذاك والكثير أن يتجلى في ترابط وأن يقوم كموضوعي.

ماذا تريد إذاً بعد ذلك المجموعة الرابعة من المبادئ، مصادرات التفكير التجريبي عموماً؟ تقابل هذه المجموعة مقولات الجهة. يلمح هذا المصطلح وحده إلى شيء مميز. الجهة (Modalität): كيفية (modus)، كيف وذلك بالمقارنة مع ما، مع الواقعي عموماً. يفتتح كنت مناقشة المجموعة الرابعة من المبادئ بملاحظة أن مقولات الجهة تتوفر في ذاتها على شيء خاص (A 219, B 266). مقولات الجهة (الإمكان، الفعل (Wirklichkeit) أو الوجود (Dasein)، الضرورة) لا تنتمي إلى مضمون ماهية الموضوع. مضمون طاولة مثلاً لا يتأثر بأنها ممكنة أو فعلية أو ضرورية؛ إنه يبقى كل مرة هو ذاته. يعبر كنت عن ذلك قائلاً: مقولات الجهة ليست

محمولات واقعية للموضوع. بناءً على ذلك، فهي لا تنتمي أيضاً إلى مضمون ماهية الموضوعية بعامة، إلى المفهوم المحض لما يحصر ماهية الموضوع بما هو كذلك. في مقابل ذلك تقول شيئاً عن علاقة مفهوم الموضوع بالوجود وكيفياته، وعن كيف، أي بحسب أي كيفيات (Modi)، ينبغي تعيين وجود الموضوع.

المبادئ التي تقرر شيئاً عن ذلك لا يمكن إذاً مثل المبادئ السابقة أن تهم السؤال هل وكيف تتوفر المقولات (الإمكان، الفعل، الضرورة) على واقع موضوعي، لأنها لا تنتمي أصلاً إلى واقع الموضوع. نظراً لأن المبادئ لا يمكن أن تدعي مثل ذلك، فإنه لا يمكن إذاً التدليل عليها من هذه الزاوية. لهذا ليس هناك أدلة على هذه المبادئ، بل فقط شروح وتفسيرات لمضمونها.

ز2) المصادرات تقابل ماهية التجربة؛ لم تبق الجهات متعلقة بقابلية التفكير، بل أصبحت متعلقة بالتجربة

تعطي مصادرات التفكير التجريبي عموماً فقط ما هو مطلوب لتعيين موضوع بوصفه ممكناً، فعلياً وضرورياً. في هذه المطالب، المصادرات، يكمن في الوقت نفسه حصر ماهية الإمكان والفعل والضرورة. تقابل المصادراتُ ماهيةَ ما يجعل الموضوعات عموماً قابلة للتعيين: ماهية التجربة.

المصادرات هي مجرد قضايا عن المطلب الذي يكمن في ماهية التجربة. لهذا يفرض هذا المطلب ذاته كمقياس تقاس به كيفيات الوجود وبالتالي ماهية الكون. بناءً على ذلك تقول المصادرات (A 218, B 265/ 6):

1. ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (حسب العيان والمفاهيم) ممكن.

يفهم كنت الإمكان كتوافق مع ما ينظِّم عموماً مسبقاً ظهور

الظاهرات: مع المكان والزمان وتعيينهما الكمي. لا يمكن الحسم في إمكان الموضوع إلا عندما يحترم التمثل ما قيل في المجموعة الأولى من المبادئ. أما الميتافيزيقيا العقلية فكانت إلى ذلك الحين تعيِّن الإمكان كغياب للتناقض. صحيح أن ما لا يتناقض يمكن **تفكيره** ممكناً بحسب كنت؛ لكن إمكان التفكير هذا لا يقرر بعدُ بصدد إمكان وجود موضوع. ما لا يمكن أن يظهر في الزمان والمكان هو بالنسبة لنا موضوع ممتنع.

2. ما يترابط مع الشروط المادية للتجربة (للإحساس) **يوجد فعلياً.**

يفهم كنت الوجود الفعلي كترابط مع ما يظهره لنا واقعيٌّ ما، مضمونٌ ما: مع الإحساس. لا يمكن الحسم في الوجود الفعلي للموضوع إلا عندما يحترم التمثل ما قيل في المجموعة الثانية من المبادئ عن الموضوع. وعلى خلاف ذلك كانت الميتافيزيقيا العقلية إلى ذلك الحين تفهم الوجود الفعلي (Wirklichkeit) كمجرد مكمل للإمكان بمعنى قابلية التفكير: الوجود (existentia) كمجرد مكمل للإمكان (complementum possibilitatis). لكن بذلك لا يتقرر بعدُ شيء ما عن الوجود الفعلي ذاته. ما يمكن تفكيره بالفهم وحده مضافاً إلى الممكن ليس سوى الممتنع وليس الفعلي. ما يسمى الوجود الفعلي لا يتحقق ويتأكد إلا في علاقة التمثل مع تجلٍّ واقعيٍّ في الإحساس.

هنا نصل إلى النقطة التي ينطلق منها سوء فهم مفهوم الواقع. نظراً لأن الواقعي، وذلك من حيث هو معطى، هو وحده ما يثبت الوجود الفعلي للموضوع، تم - من دون حق ـ معادلة الواقع والوجود الفعلي. إلا أن الواقع ليس سوى شرط لعطاء الموجود فعلياً، لكنه ليس أيضاً الوجود الفعلي لما هو موجود فعلياً.

3. ما يتعين ترابطه مع الموجود فعلياً بحسب الشروط العامة للتجربة يكون (يوجد) ضرورة.

يفهم كنت الضرورة كتعيُّن بواسطة ما يضبط الترابط مع الفعلي ـ انطلاقاً من التوافق مع وحدة تجربة عموماً ـ . لا يمكن الحسم في ضرورة الموضوع إلا عندما يحترم التمثل ما قيل في المجموعة الثالثة من المبادئ عن وقوف الموضوع. أما الميتافيزيقيا العقلية آنذاك فكانت تفهم الضرورة بوصفها فقط ما لا يمكن ألا يكون. نظراً لأن الوجود يتعين فقط كمكمِّل للممكن وهذا يتعين فقط بوصفه ما يقبل التفكير، فإن تعيين الضروري بهذا الشكل يبقى هو أيضاً في مجال قابلية التفكير؛ الضروري هو ما لا يمكن تفكيره لاكائناً. لكن ما نفكرّ به بالضرورة لا يحتاج إلى أن يكون. لا يمكن أبداً أن نعرف وجود موضوع في ضرورته، بل دائماً فقط وجود حال لموضوع بالعلاقة مع حال آخر.

ز3) الكون ككون لموضوعات التجربة؛ الجهات في علاقتها بملكة المعرفة

نستخلص من شرحنا هذا لمضمون المصادرات، الذي هو بمثابة تعيين ماهية الجهات، أن كنت، بتعيينه لماهية الكون، يحصر في الوقت نفسه الكون في كون موضوعات التجربة. تم رفض التفسيرات المنطقية المحضة للإمكان والفعل والضرورة كما دأبت عليها الميتافيزيقيا العقلية؛ وباختصار: لم يبق الكون يتعين انطلاقاً من مجرد التفكير. لكن انطلاقاً من ماذا إذاً؟ اللافت في المصادرات هو الصيغة التي تعود باستمرار: ما يتوافق مع، ما يترابط مع؛ يتم فهم الإمكان والفعل والضرورة انطلاقاً من علاقة قدرتنا المعرفية ـ كعيان معيَّن بواسطة التفكير ـ مع شروط إمكان الموضوعات، تلك الشروط القائمة في هذه القدرة ذاتها.

لا تضيف جهات الإمكان والفعل والضرورة مضموناً إلى مضمون الموضوع، ومع ذلك فهي تأليف. إنها تضع الموضوع كل مرة في علاقة مع شروط قيامه قبالتنا، لكن هذه الشروط هي في الوقت نفسه شروط جعله قائماً أمامنا، شروط التجربة، وبالتالي أفعال للذات. المصادرات هي أيضاً مبادئ تأليفية، لكن ليس موضوعياً، بل ذاتي فقط. هذا يعني أنها لا تركب مضمون الموضوع (Gegenstand, Objekt)، بل تضع كلية ماهية الموضوع المعيَّنة بالمبادئ الثلاثة الأولى في علاقتها الممكنة بالذات وبكيفياتها في التمثل العياني-المفكِّر. تضيف الجهات لمفهوم الموضوع علاقته مع قدرتنا المعرفية (A 234, B 286). لهذا فإن الكيفيات الثلاث للكون متناسبة مع المجموعات الثلاث الأولى من المبادئ. ما قيل في هاته يفترض الجهات. لهذا تبقى المجموعة الرابعة للمبادئ التأليفية للفهم المحض سابقة من حيث المرتبة على البقية. وبالعكس فإن الجهات لا تتعين إلا بالعلاقة مع ما تم وضعه في المبادئ السابقة.

ز4) المسار الدائري للأدلة والشروح

انطلاقاً من ذلك أصبح واضحاً أن شرح المصادرات يتحرك مثل الأدلة على باقي المبادئ في دائرة. لماذا هذه الحركة الدائرية؟ وماذا تعني؟

يجب التدليل على المبادئ بوصفها تلك القضايا التي تؤسس إمكان تجربة الموضوعات. كيف يتم التدليل على هذه القضايا؟ ببيان أن هذه القضايا ذاتها ليست ممكنة إلا على أساس وحدة وتوحيد مفاهيم الفهم المحضة مع صورتي العيان، مع المكان والزمان. وحدة التفكير والعيان هي ذاتها ماهية التجربة. يكمن الدليل في بيان أن مبادئ الفهم المحض ممكنة بفضل ذلك الذي تجعله هي ذاتها

ممكناً، بفضل ماهية التجربة. هذا دور جلي، بل وضروري. يتم التدليل على المبادئ بالرجوع إلى ما يجعل انبثاقها ممكناً، لأن هذه القضايا لا يجب أن تبرز سوى هذا المسار الدائري ذاته؛ ذلك أن هذا هو ما يشكل ماهية التجربة.

في خاتمة مؤلفه (A 737, B 765) يقول كنت عن مبدأ العقل المحض إن له سمة خاصة هي أنه هو ذاته ما يجعل أساس دليله، التجربة، ممكناً، وأنه يجب دائماً بصدد هذه [التجربة] أن يُفترض. المبادئ هي تلك القضايا التي تؤسِّس أساس دليلها وتنقل التأسيس إلى أساس الدليل. وبعبارة أخرى: الأساسُ الذي تضعه، ماهيةُ التجربة، ليس شيئاً قائماً نعود إليه ونقف ببساطة عليه. التجربة هي حدث دائري في ذاته بفضله ينفتح ما يقوم داخل هذه الدائرة. لكن هذا المنفتح ليس سوى المابيْن - ما بَيْننا نحن والشيء.

ح) المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية، المابَيْن

ما صادفه كنت، وما حاول دائماً إدراكه من جديد كحدث أساسي، هو أننا نستطيع نحن البشر أن نعرف الكائن الذي ليس هو نحن أنفسنا، رغم أننا لم نصنع نحن أنفسنا هذا الكائن. ما يثير استغرابنا من دون انقطاع هو أن نكون وسط مجال مقابل مفتوح للكائن. وهذا يعني بصيغة كنت: قيام الموضوعات قبالتنا بصفتها هي ذاتها، رغم أن جعلها تتجلى يحدث من قِبلنا. كيف يكون مثل هذا الأمر ممكناً؟ يكون ممكناً فقط من حيث إن شروط إمكان التجربة (المكان والزمان كعيانين محضين والمقولات كمفاهيم محضة للفهم) هي في الوقت نفسه شروط قيام موضوعات التجربة قبالتنا.

ما تم التعبير عنه بهذا الشكل وضعه كنت بوصفه المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية. الآن يصبح واضحاً ماذا يعني المسار الدائري

في دليل المبادئ ـ لا يعني سوى هذا الأمر: لا تقول المبادئ في العمق دائماً إلا المبدأ الأعلى، لكن بحيث إنها في تلازمها تسمي قصداً كل ما ينتمي للمضمون الكامل لماهية التجربة ولماهية الموضوع.

الصعوبة الأساسية في فهم هذا القسم الأساسي من **نقد العقل المحض** وفهم المؤلَّف بأسره تكمن في أننا تابعون لكيفية التفكير اليومية أو العلمية وأننا نقرأ في ضوء تصورها. نكون متجهين إما نحو ما يقال عن الموضوع ذاته أو نحو ما يطرح حول كيفية تجربته. لكن الحاسم هو أن ننتبه لا إلى الأول فقط ولا إلى الثاني فقط ولا أيضاً إليهما معاً، بل أن نعرف ونعلم:

1. أن علينا دائماً أن نتحرك في المابَيْن، ما بيْنَ الإنسان والشيء؛

2. أن هذا المابَيْن لا يكون إلا بقدر ما نتحرك داخله؛

3. أن هذا المابَيْن لا يمتد مثل حبل من الشيء إلى الإنسان، بل هذا المابَيْن يمتد كاستباق خارج الشيء وكذلك خلفنا. الاستباق هو إلقاء إلى الوراء.

لذلك فإننا عندما نقرأ - ابتداءً من الجملة الأولى في **نقد العقل المحض** - بحسب هذا الموقف ينتقل الكل منذ البدء إلى ضوء آخر.

خاتمة

حاولنا أن ننفذ إلى نظرية المبادئ، لأن كنت طرح في وسط مؤلف **نقد العقل المحض** هذا من جديد السؤال عن الشيء وأجاب عنه. قلنا سابقاً إن سؤال الشيء هو سؤال تاريخي؛ والآن نرى بصورة أوضح إلى أي حد هذا صحيح. تساؤل كنت عن الشيء يسأل عن العيان والتفكير، عن التجربة ومبادئها، أي إنه يسأل عن الإنسان. السؤال: ما هو الشيء؟ هو السؤال: من هو الإنسان؟ هذا لا يعني أن نجعل من الأشياء صنائع للإنسان، بل يعني على النقيض من ذلك: يجب فهم الإنسان بصفته ذلك الذي يقفز دائماً سلفاً على الأشياء، لكن بحيث إن هذا القفز ليس ممكناً إلا بأن تتجلى الأشياء وأن تبقى بالضبط هي ذاتها، بأن تعيدنا نحن أنفسنا خلف أنفسنا وخلف سطحنا. في سؤال كنت عن الشيء تم فتح بُعْد يقوم بين الشيء والإنسان يمتد خارج الأشياء وخلف الإنسان.



الثبت التعريفي

تقبلية/ تلقائية (Rezeptivität/ Spontaneität): موضوع مؤلَّف كنت **نقد العقل المحض** (*Kritik der reinen Vernuntft*) هو فحص القدرة المعرفية البشرية بالنظر إلى إمكاناتها وشروطها القبلية. يمكن أن نتناول هذه القدرة من زاويتين: زاوية الانفعال وزاوية الفعل. حينما نتناولها من زاوية الانفعال نركز نظرنا عليها من حيث هي تتقبل، تتلقى، تستقبل انطباعات حسية. من هذه الزاوية تعتبر القدرة المعرفية استعداداً لتقبل الانطباعات الحسية، أي قابلية للتأثر الحسي بالموضوعات. يسمي كنت هذه القابلية للتأثر بالموضوعات عن طريق الحواس حساسية (Sinnlichkeit)، كما ينعت الاستعداد لاستقبال الانطباعات الحسية بالتقبلية. لكن يمكن من جهة أخرى النظر إلى القدرة المعرفية باعتبارها تنجز شيئاً ما، من زاوية الفعل. الفعل الذي تنجزه القدرة المعرفية هو التفكير. التفكير هو، بخلاف الاستقبال الحسي للانطباعات، ليس ناتجاً عن تأثير ما، إنه ليس انفعالاً، ليس تأثُّراً، بل هو تعيين للذات انطلاقاً منها. التفكير ينطلق من ذاته، يبتدئ من تلقاء ذاته (باللاتينية sua sponte)، إنه تلقائية (Spontaneität).

حكم تحليلي/ حكم تأليفي (analytisches/ synthetisches Urteil): يتم في الحكم الربط بين موضوعٍ محمولٍ. يمكن تقسيم الأحكام وفق زوايا مختلفة. لكن التمييز المهم الذي أدخله كنت هو التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية. في الحكم التحليلي يكون المحمول متضمناً في مفهوم الموضوع، لذا يمكن الوصول إلى المحمول من خلال تحليل مفهوم الموضوع. بعبارة أخرى، عندما نجزئ المفهوم نعثر على المحمول كمكوِّن من مكوِّناته (مثلاً: الجسم ممتد). الحكم التحليلي هو حكم شارح يكتفي بتفصيل عناصر الموضوع دون أن يضيف شيئاً إلى معرفتنا به. لكي يكون الحكم التحليلي صحيحاً يكفي أن يكون خالياً من التناقض. أما في الحكم التأليفي فإننا ننسب للموضوع محمولاً غير متضمن في مفهومه، بحيث إننا مهما حللنا مفهوم الموضوع لن نعثر ضمن مكوِّناته على المحمول. بناءً على ذلك فالأحكام التأليفية تغني معارفنا وتوسعها. لكي نتأكد من صحة الحكم التأليفي لا بد من الخروج من الدائرة الداخلية للتفكير والعودة إلى الموضوع ذاته، لا إلى مفهومه وحسب.

عيان (Anschauung): تتعلق بحسب كنت معرفتنا بالموضوع بطرق تختلف في ما بينها بحسب نوع علاقتها بالموضوع. يتميز العيان بأنه يتعلق مباشرة بالموضوع. في العيان، في هذه العلاقة المباشرة بالموضوع، لا يكون هناك وسيط بين المعرفة والشيء المعروف، بل يكون المعروف حاضراً أمام المعرفة. حضور الموضوع في العيان يعني أنه معطى، والموضوع يعطى لنا بأن يؤثر في قدرتنا المعرفية بكيفية ما. العيان بحسب كنت يتعلق دائماً مباشرة بموضوع فردي خاص، وليس بما هو مشترك بين عدة موضوعات.

قبْلي/ بعْدي (a priori/ a posteriori): تعبيران لاتينيان في

الأصل أخذهما كنت عن التقليد الفلسفي العقلاني السابق عليه. هذا التقليد يميِّز بين المعرفة التجريبية والمعرفة غير التجريبية، ويعتبر أن المعرفة غير التجريبية هي أساس المعرفة التجريبية وشرطها وحيث إن المعرفة غير التجريبية هي شرط المعرفة التجريبية، فيمكن اعتبارها سابقة عليها (بالمعنى المنطقي لا الزماني)، وبهذا المعني فهي قبلية. فتمثلات الزمان والمكان والجوهر والسبب هي كلها تمثلات قبلية، أي سابقةً على التجربة، بمعنى أنها لا تستمد منها شيئاً ولا تتضمن أي عناصر قادمة منها. أما المعرفة التجريبية فهي بعدية، بمعنى أنها تأتي بعد التجربة، أي تتوقف عليها وتتضمن عناصر قادمة منها.

مبدأ (Grundsatz): تتأسس المعرفة التجريبية على تفكير المقولات، لكن فعل التفكير لا ينحصر في تفكير المقولات، إنه يتضمن أيضاً تفكير القواعد التي نكوِّنها بفضل المقولات والتي تتأسس عليها هي كذلك تجربتنا. يسمّي كنت هذه القواعد التي تقود تجربتنا مبادئ. مثلاً مبدأ السببية: "كل التغيُّرات تحدث بحسب قانون الاقتران بين السبب والنتيجة". هذا المبدأ هو بمثابة قاعدة تقود تجربتنا للتغيُّر، لأننا نعتبر أنه من المعقول ومن الممكن أن نسأل بصدد كل تغيُّر عن سببه.

مفهوم (Begriff): بفضل الحدس يعطى لنا الموضوع، وبفضل المفهوم يتم تفكير هذا الموضوع. المفهوم يتعلق هو أيضاً بالموضوع، لكنه لا يتعلق به مباشرة، كما لا يتعلق به كموضوع فردي خاص. المفهوم هو تمثل عام يتعلق بالموضوع عن طريق سمات أو خصائص تشترك فيها موضوعات فردية كثيرة. قدرة تفكير المفاهيم يسميها كنت فهماً. ويعتقد كنت أن هناك مفاهيم محضة تنبع من فعالية التفكير ذاته دون أن تستند إلى التجربة. المفاهيم المحضة الأساسية يسميها كنت المقولات.



ثبت المصطلحات

Wahrnehmung	إدراك حسي
Apperzeption	إدراك واع
Grund	أساس
Antizipation	استباق
Deduktion	استنباط
axiomatisch	أكسيومي
Ausdehnung	امتداد
Apprehension	إمساك
Möglichkeit	إمكان
Lichtung	انفراج
Axiom	أولية
Begründung	تأسيس/ تعليل
Synthesis/ synthetisch	تأليف/ تأليفي
spekulativ	تأملي
Auslegung	تأويل
Rechtfertigung	تبرير
Erfahrung	تجربة
Experiment	تجريب

empirisch	تجريبي
Analysis, analytisch	تحليل/ تحليلي
transzendental	ترنسندنتالي
das Fragen	تساؤل
Gebilde	تشكيلة
Grundstellung	تصور أساسي
Selbigkeit	تطابق
Bestimmtheit	تعيُّن
Bestimmung	تعيين
Destruktion	تفكيك
Rezeptivität	تقبلية
Spontaneität	تلقائية
Analogie	تماثل
Vorstellung	تمثل
sich besinnen/ Besinnung	تمعَّن/ تمعُّن
Stand/ Ständigkeit	ثبات
Thema	ثيمة
Leib	جسد
Körper	جسم
Substanz	جوهر
Substanzialität	جوهرية
Differentialrechnung/ Fluxionsrechnung	حساب التفاضل
Urteil	حكم
Subjekt	ذات
Subjektivität	ذاتية
Verbindung	ربط
Einsicht	رؤية/ فكرة مقنعة

Mathematische	رياضي
Mathematik	رياضيات
befragen	ساءل
Sinnlichkeit	ساسية
Frage	سؤال
Erläuterung	شرْح
Ding/ Sache	شيء
etwas	شيء ما/ أمر ما
Dingheit	شيئية
Notwendigkeit	ضرورة
Erscheinen/ Erscheinung	ظهَر/ ظاهرة
Vernunft	عقل
Anschauung	عيان
konkret	عيني
bestimmen	عيَّن
Einzelheit	فردية
Wirklichkeit	فعلية/ وجود فعلي
Verstand	فهم
ständig	قار
Regel	قاعدة
vorhanden	قائم
Satz	قضية/ جملة
Aussage	قول/ قضية
Vorhandensein/ Vorhandenheit	قيام/ كون الشيء قائماً
quantum	كِبر
quantitas	كم/ كمي
Quantität	كم/ كمية

Sein	كون
Dasein	كينونة/ وجود
begegnen	لاقى/ تجلى
Wesen	ماهية
Grundsatz	مبدأ/ قضية أساسية
Prinzip	مبدأ/ مبدأ أول
Transzendent/ Transzendenz	متعالٍ/ تعالٍ
abstrakt	مجرد
Schein	مظهر
Begriff	مفهوم
Gegen	مقابِل
Gegenheit	مقابَلة
Größe	مقدار
Kategorie	مقولة
Gegenstand	موضوع
objektiv	موضوعي
gegenständlich	موضوعي/ متعلق بالموضوع
System	نسق
Jediesheit	هذية
Realität	واقع
Real	واقعي
Stehend	واقف
Existenz	وجود
Einheit	وحدة
Setzen/ Setzung	وضَع/ وضْع
Funktion	وظيفة

الفهرس

ـ ن ـ

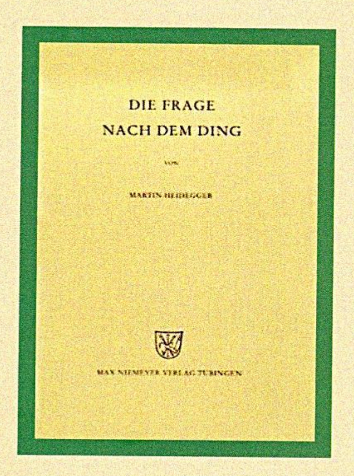
ـ هـ ـ

ـ و ـ



السؤال عن الشيء

حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يمكن القارئ العربي أن يتعرّف من خلال هذا الكتاب على هايدغر بوصفه مدرِّساً للفلسفة، وأن يكوّن صورةً ملموسةً عن إمكانياته الاستنباطية الهائلة وقدرته على أن يربط أفكاراً فلسفيةً عميقةً بسياقات يومية في متناول الطلبة. إنه ينطلق من أسئلة معتادة وينتقل مع طلابه تدريجياً إلى طرح قضايا فلسفية شغلت بال مفكرين مختلفين. تقدّم لنا مطالعة هذا الكتاب أيضاً فكرةً عن الكيفية التي كان يجمع فيها هايدغر بين مهامه الأكاديمية في البحث والتدريس وبين حواراته مع الفلاسفة وبخاصة مع الفيلسوف كَنْت في كتابه **نقد العقل المحض**.

- **مارتن هايدغر (1889 ـ 1976)**: من أهم فلاسفة القرن العشرين. اكتسب شهرةً واسعةً بفضل كتابه **الكون والزمان** (*Sein und Zeit*) الذي أصدره سنة 1927 وكرسه لطرح سؤال الكون. الاقتناع الأساسي عند هايدغر هو أن الميتافيزيقيا الغربية، التي يعتبرها أساساً حاملاً للتاريخ الغربي برمته، نسيت منذ بدايتها سؤال الكون. هذا النسيان يبلغ ذروته في عصر سيادة التقنية، حيث لم يعد يُنظر إلى الكائن إلا كمورِّد للطاقة يجب حسابه والتحكم فيه.

- **د. إسماعيل المصدق**: أستاذ الفلسفة في جامعة إبن طفيل في القنيطرة/ المغرب.



المنظمة العربية للترجمة

علي مولا

ISBN 978-9953-82-571-7
9 789953 825717

الثمن: 22 دولاراً
أو ما يعادلها